A. D. SERTILLANGES O. P.

IL PROBLEMA DEL MALE

VARESE
RSELLI

MORCELLIANA

BIBLIOTECA CIVICA - VARESE
DONAZIONE MORSELLI

MOR
868

Mod. 347

868

IL PROBLEMA DEL MALE

Dello stesso Autore presso la Morcelliana:

Il Cristianesimo e le filosofie - 2 voll.

S. Tomaso D'Aquino - 2ª ediz.

Il miracolo della Chiesa - 3ª ediz.

Meditazioni - 5ª ediz.

Affinita' - 4ª ediz.

Doveri - 4ª ediz.

Spiritualita' - 2ª ediz.

Il mese di Maria

Brixiae, die 14 aprilis 1951
Imprimatur
Can. Ernestus Pasini, *Vic. Gen.*

A. D. SERTILLANGES O. P.

IL PROBLEMA DEL MALE

LA STORIA

V. l'inglese Flew, nella rivista, in La Cultura, Aprile '60, pp. 217 e segg.

MORCELLIANA - BRESCIA
1951

Titolo originale dell'opera:

LE PROBLÈME DU MAL

Traduzione di BRUNO MONTAGNA

Tutti i diritti riservati in tutti i Paesi
Copyright by Morcelliana 1951
Printed in Italy

Tipografia Ed. «Morcelliana» (Dirett.: *G. Biasca*) - Brescia

INTRODUZIONE

Il problema del male ossessiona così angosciosamente la coscienza moderna ch'esso è divenuto più una malattia dello spirito che un problema propriamente detto. Due guerre tremende, susseguitesi in così breve spazio di tempo, la minaccia d'una terza, i rivolgimenti, le sofferenze, il pianto, i delitti, che ad esse sono seguiti, creano in noi una ossessione che diviene, in certi strati della società, una vera e propria disperazione.

Dottrine recenti, estremamente significative, in una denunzia della congenita assurdità del mondo e del destino, vogliono proporre una loro soluzione, alla presenza d'una tale assurdità e nella conseguente condotta della vita. L'uomo — suggeriscono — aderendo al suo temperamento, scelga per sé un sistema di valori e un arbitrario accomodamento di vita — secondo la quale si comporterà, cogliendo le possibili gioie, senza dare ad esse una particolare importanza — obbedendo, nell'azione, ad un dinamismo interiore senza una vera finalità e seguendo forse, nel migliore dei casi, dei nobili istinti senza dare ad essi, sostanzialmente, alcun significato.

Non è da credere tuttavia che tali stati d'animo siano nuovi; essi si ripresentano in tutte le epoche di crisi, mentre rimangono assopiti in una normale situazione. L'angoscia del male incombe sulle anime, sulla società e sulla civiltà. Come meravigliarcene? Il problema del male mette in causa il destino dell'uomo e l'avvenire di tutta l'umanità, il significato della natura e, quel che è più grave, la santità di Dio.

Nella meditazione della realtà che ci circonda, noi siamo sbalorditi dai suoi opposti: dalla sua bellezza e dalle sue tare, dalla creazione e dalla dissoluzione, dal nuovo che nasce sulla corruzione dell'antico, dalla vita che procede dalla morte, nutrendosi, ovunque, di vittime.

Nella vita dell'uomo, lo scandalo scaturisce dalla sproporzione dei desideri e delle possibilità, degli sforzi e dei loro risultati. La sofferenza contrasta al nostro desiderio di felicità, la morte alla nostra tenacissima volontà di vivere. Il destino divide ciò che vuol essere unito, rovina ciò che è stato faticosamente costruito, inganna insieme il sentimento, il pensiero e la fantasia. Evidentemente la realtà, almeno in quello che ci fa vedere e presentemente ci impone, è mal connessa.

E naturalmente le immaginazioni più vive e gli spiriti più penetranti sono i primi ad essere angosciati da una tale situazione, mentre quelli

che sono portati agli estremismi e hanno, per altro, una tendenza alla generalizzazione, conchiudono col pessimismo.

In sostanza non c'è nessuno che — più o meno consapevolmente — non sia partito da queste premesse per cercare le sue principali direttrici, per puntualizzare le sue conquiste, per costruire, in fine, un « cosmos » dove il male trovi la sua giustificazione o — quanto meno — la sua classificazione.

Nella vasta ricerca da noi fatta per la stesura de *Il Cristianesimo e le Filosofie* [1] abbiamo sempre avuto presente codesta influenza. E questa certezza è andata facendosi sempre più profonda in noi. E' assai interessante osservare che nella più negatrice delle filosofie — il pirronismo — è l'urgenza del male, è il timore del male che fa abbassare fino allo zero lo spirito risoluto a sfuggire tutti gli agguati [2].

Certamente altre considerazioni intervengono nella formazione di dottrine sistematiche. Nell'interpretazione dell'essere universale non ci si può arrestare unicamente alle sue rotture. Ma queste si impongono immediatamente; infatti, come il bene e il male costituiscono — anteriormente alle specie dei vizi e delle virtù generalmente intese — le differenze prime di ciò che si potrebbe chiamare la moralità dell'universo, i valori, cioè, che l'universo propone alla ragione giudice del reale.

Quando — in altri termini — ci si pone di fronte all'essere universale, tentandone un'interpretazione, non è possibile prescindere da questo fondamentale contrasto: il bene in cui è l'affermazione e la giustificazione razionale dell'essere; il male, in cui l'essere rinnega se stesso e suscita lo scandalo.

Ciò è vero anche se si pretende di negare i valori dei quali parliamo. Colui che afferma: le cose son quel che sono, non vi è né bene né male, è spinto a tale affermazione dall'incapacità di trovare un principio teorico discriminante. In pratica egli sa che vi sono cose da evitare ed altre da fare, che vi sono cose che nuociono alla vita ed altre che la favoriscono. E, di qua della vita, vi è l'essere stesso dei soggetti, aventi un loro carattere, una determinazione, una coerenza che può essere loro data o tolta, favorita o compromessa. E che altro è il bene e il male? E che cosa può esservi d'interessante a sapersi, se non questo? Per disinteressarsi o negarlo, è necessario negare l'intelligibilità di ciò che ci circonda. Tuttavia, è in nome della scienza, che costoro affermano che non vi è né bene né male.

Diversamente, colui che riconosce il bene e il male non può che constatarne la continua presenza. Il colpo che ne riceve determina, più o meno, in lui, sempre grandemente, il concetto della costituzione primitiva o fondamentale delle cose. Quali cause prime possono determinare un tale risultato: questo, per loro, è il problema filosofico per eccellenza. « Per un pensatore — diceva Renouvier morente — il senso della vita consiste nella ricerca della risoluzione del problema del male » [3].

---

[1] *Il Cristianesimo e le Filosofie*, 2 voll., trad. it., Brescia, Morceliana.
[2] Cfr. sotto, p. 81.
[3] *Derniers Entretiens*, raccolti da Louis Prat.

Vi sono rapporti di reciproca dipendenza fra l'influenza del male sulle filosofie e il concetto che le filosofie — una volta formate — si fanno del male. Una filosofia di tendenza religiosa, come quella di Malebranche o di Leibniz, come quella dello stesso Kant, prende le sue mosse dal male e lo riassorbe. Una filosofia negatrice, mentre distrugge i nostri motivi di speranza, aumenta le probabilità del pessimismo.

È vero ch'essa può lasciare il posto ad una affermazione più energica dell'umano e del temporale, come nel marxismo; ma anche per questo fatto il sentimento del male varia nella forma; si escogitano differenti rimedi contro il male, ma la nostra affermazione rimane. Rimane da vedere se il disinganno attende — a scadenza più o meno breve — queste nuove speranze. Nel qual caso l'umanità ricadrà in un pessimismo più profondo e più irrimediabile del primo. All'uomo, non potendo più credere, né a Dio, né all'universo, né a se stesso, non rimarrebbe più che sprofondarsi nella più cruda disperazione. Darebbe ragione al Leopardi, quando si chiede: « A che serve la vita, se non a disprezzarla? ».

Spetta alle religioni il merito di aver iniziato ad indagare il problema del male: non sono state loro ad incominciare in ogni cosa? Volendo mettersi in rapporto con il potere misterioso, dal quale l'uomo — lui e l'ambiente immediato nel quale si trova — avverte la dipendenza, perché le religioni hanno tentato questo sforzo, se non per scoprire e per appropriarsi dei beni, compreso il bene della conoscenza, e per evitare i mali? Il bene e il male erano dunque tutto per loro, e l'interpretazione di quelli costituiva la prima loro preoccupazione.

Il senso comune e le filosofie si sono unite a tale sforzo delle religioni. Si sa che nell'antichità è talvolta difficile distinguere ciò che appartiene propriamente alle diverse discipline. Platone attinge molto all'Oriente religioso; Pitagora ancora maggiormente. Per un senso di religiosità — a quanto pare — i sistemi emanatisti, volendo tenere il Dio supremo lontano da questo mondo imperfetto, fanno procedere da lui — gerarchicamente — tutta la realtà, lasciando a principi intermedi, già limitati, la responsabilità degli insuccessi e delle tare.

I grandi classici greci non riservano, nelle loro sintesi, un posto molto importante al problema del male. Si sa, tuttavia, che Platone ne era molto preso, pur manifestando, a tal riguardo, una sorta d'incapacità; d'altronde egli aveva preoccupazioni più immediate, in quanto egli curava una soluzione razionale alla politica ateniese, fino allora, abbandonata all'empirismo. E come il nostro Descartes decise di risalire ai principî primi metafisici per fondare la sua fisica, così Platone risalì dialetticamente fino all'Uno-Bene per ridiscendere, con principî sicuri, al governo dei popoli. Tuttavia nell'elaborazione e nella struttura del sistema, la presenza del male è estremamente sentita.

Anche Aristotele non differisce molto — in tale problema — dal suo maestro; alle concezioni ancora fluttuanti del grande Ateniese, egli aggiunge solamente precisazioni più ferme.

All'altra estremità — nel tempo —della filosofia d'Occidente, Enrico Bergson afferma che l'essenza della sua filosofia consiste nella sua concezione della durata reale e del divenire creatore. Ma che cosa l'ha con-

dotto all'idea di questo slancio e della durata che lo misura, se non la constatazione della sua ricaduta materiale, motivo dell'abitudine immobilizzante, dell'accidente e del male?

Simili influssi si ritrovano lungo tutto il corso della storia della filosofia. La dottrina di Plotino si manifesta come uno sforzo di liberazione dell'anima, ch'egli vede impigliata nella materia come nella sorgente fangosa del male. Spinoza afferma che la sua filosofia non ha altro fine che la ricerca della felicità e la fuga dal suo contrario. Kant, mosso dalla stessa preoccupazione, dopo aver rinnegato la ragion pura, si rifugia nella ragion pratica e nei suoi *postulati* salvatori; Fichte concepisce il suo Io trascendente; Hegel conduce l'Idea al suo supremo sviluppo attraverso le tappe dialettiche della storia; Carlo Marx — sullo stesso modello — tenta di descrivere e di prevedere gli immensi cicli del reale. Schelling, nella sua ultima filosofia, ritrova il peccato originale e la redenzione, imitato poi da Lequier, Renouvier, Secrétan, Hamelin e molti altri.

Per vie opposte Schopenhauer, Hartmann e il loro gruppo, cercano le radici del male eleggendolo oggetto, quasi esclusivo, delle loro speculazioni. Questi sono pessimisti; ma anche Leibniz, il filosofo dell'ottimismo, non fa che costruire tutta la sua *Teodicea* su questo unico problema: d'onde viene il male?

Nel popolo, a suo modo filosofo, le stesse questioni si agitano inconsapevolmente, e si prestano a discussioni molto simili, in sostanza, a quelle che solleva il gruppo dei pensatori. Quando tutto va bene non si pensa affatto a queste cose. La felicità non pone *perché;* tutto ci sembra semplice; l'uomo contento gode della sua fortuna e non specula affatto. Le questioni si presentano immediatamente nella sofferenza: perché la sofferenza? perché la separazione? perché la morte? Non si conoscono forse i tormenti intellettuali che invariabilmente provocano, nei più umili ambienti, i grandi cataclismi, le guerre, le calamità pubbliche e private, i flagelli d'ogni sorta che costituiscono il male del mondo? « Come sono possibili tanti mali e tanti crimini se vi è un Dio? ». Ovunque si sente quest'angosciosa domanda di natura filosofica per eccellenza. Chi sarà in condizione di rispondere efficacemente salverà dall'errore molte anime.

Se si cede alla tentazione e si scivola nel materialismo, si attribuisce alla natura l'indifferenza al bene e al male e il problema sembra svanire per la scomparsa del suo oggetto. Ma sarebbe un veder poco lontano poiché la distinzione del bene e del male si impone alla base delle costruzioni naturali che il materialismo — per farne parte — è obbligato a riconoscere.

Dai primi accostamenti dei suoi atomi, Epicuro deve constatare che gli elementi che egli così fissa obbediscono a certe leggi. E che cos'è una legge, se non una volontà costruttiva, la ricerca d'un risultato, un fine, insomma, che ha il carattere d'un bene? Se il risultato è mancato in seguito ad un'interferenza contraria, è un male. Ciò si nota lungo tutto il processo che Epicuro e i suoi seguaci son costretti di vedere all'opera. Essi stessi vi concorrono.

Dai tempi del pensatore greco e più esplicitamente con Darwin, s'è dovuto parlare di adattamento, solo mezzo per spiegare la conservazione degli accordi forniti dal preteso caso iniziale, che non era tale. Ora che

cos'è quest'adattamento, se non combinazione favorevole in quanto conservatrice di ciò che è e punto di partenza per nuove combinazioni? Tutto ciò è bene, oppure non si sa quel che si dice quando si parla del bene nel senso più generale del termine. Ora tutti i significati ulteriori si riferiscono a questo significato iniziale. La quantità di bene aumenta proporzionalmente alla complicazione della combinazione, e, dopo uno stadio di evoluzione, come quello che si rivela ai nostri occhi, la quantità è necessariamente immensa. Essa non aspetta, per affermarsi, d'aver soddisfatto i desideri di ciascuno di noi. E, anche da questo punto di vista, il materialismo sarebbe presto disfatto, se l'indifferenza della natura fosse ciò che il materialismo pretende. Sussisterebbe un solo istante? Non sa forse che il suo corpo e il funzionamento del suo corpo sono il risultato d'un formidabile concorso d'attività? L'indifferenza non crea e non conserva nulla. La critica materialista, a questo riguardo, è puerile, come nota Claudio Bernard in varie riprese, e ciò dovrebbe farla riflettere anche per il resto.

Si vede a quale profondità la questione del bene e del male affonda le sue radici. Noi vi ritorneremo diffusamente. Per ora ci accontentiamo di osservare che la grande maggioranza dei pensatori non ha potuto rassegnarsi a credere che il male, la cui esistenza è manifesta in un mondo pur meraviglioso ed ordinato, non fosse suscettibile d'una interpretazione razionale. La causa è ardua, ma è tuttavia degna dello sforzo e non ci si deve meravigliare se è riproposta continuamente.

Questa è la ricerca: quali sono i rapporti del male, anzitutto definito con esattezza, con la costituzione prima delle cose e con il potere che vi presiede? D'altra parte, il male, così come è, può conciliarsi con l'ottimismo intrinseco dello spirito che tende all'unità armonica del tutto, e con l'urgente desiderio che ci spinge alla ricerca e alla conquista del bene? I due problemi interessano la filosofia — il primo rispetto alla causa efficiente degli esseri, il secondo riguarda la causa finale. L'affermazione, la negazione, i termini dell'uno o dell'altro forniscono i caratteri delle dottrine.

* * *

Come a Casaubon fu mostrata la sala della Sorbona, dicendogli che lì si era discusso per secoli, egli rispose: « E che cosa si è concluso? ». Parole ironiche che portano lontano. Noi ce ne ricorderemo per astenerci dalle pretese alle quali è esposto il pensiero, quando si sia iniziata una ricerca appassionante, che porta con sé conseguenze estreme, come la nostra. « Interminabile problema » diceva Carlyle; e non si riferiva soltanto al tempo, ma anche alla difficoltà dell'inizio, alla profondità del mistero, alla gravità delle conseguenze. Scriverne è un compito ingrato.

La critica delle opinioni altrui può comportare un rischio non troppo grande — per quanto una critica implichi già essa stessa una dottrina —; ma ci si sente annientati nell'affrontare la questione in se stessa. Da ogni parte si sentono nascere le obbiezioni, l'ironia, le proteste, le indignazioni, gli anatemi. Ciascuno pensa al suo caso o a casi improvvisi che la dottrina non sembra contemplare. Mille « evidenze » vi prendono improvvisamente alla gola. Mille esempi « concludenti » vengono ad interporsi nelle vostre migliori conclusioni.

La vita ha più potere che non le idee sulle fluttuanti opinioni e sulle convinzioni di ciascuna coscienza. Lo scrittore che parla sempre e sembra non ascoltare mai s'incontra, ad ogni istante, con un lettore che vorrebbe gridargli: E questo? E quello? Se voi foste nella mia condizione!... Se voi aveste visto quel che ho visto io!... Se voi rifletteste a queste cose!...

Ma rassegnarsi a una tale situazione è pur necessario. Affrontare l'universo e la vita è una grande audacia. « Picchiare alle porte della creazione » come dice Rimbaud, è una presuntuosa impresa. Dio e l'uomo vengono posti in causa: Dio nella sua creazione, oltre la sua natura; l'uomo nel suo destino presente e futuro. Si giunge fino ai confini umano-divini e cosmo-divini. Si potrebbe osare ciò ponendosi esclusivamente sul piano della propria esperienza personale? Ma si vedrà che lo spirito, se qui spesso è di ostacolo, spesso però riconforta. E se vi sono

ces sources amères
Où l'humaine sagesse a mêlé son poison [4]

vi sono anche le pure sorgenti dove i passeri vanno a dissetarsi e sono così vaste che vi si bagnano pure gli elefanti [5].

Lo spirito non è solo. L'Autore del bene deve conoscere il male, i suoi motivi, i suoi limiti. S'egli non ha creduto di doversi rivelare completamente, non ci ha tuttavia abbandonato alle nostre tenebre. La nostra indagine sarà di natura filosofica, ma la dottrina cristiana sarà sempre presente ai nostri pensieri e se allora scaturisse una luce capace di placare le inquietudini e di giustificare la speranza, noi non avremo parlato invano.

Aggiungiamo — osservazione qui d'una grande importanza — che lo stesso mistero può esserci propizio, visto che sullo schermo viene proiettata tanto l'ombra che la luce. Così noi faremo bene a tener presente, durante la nostra ansiosa ricerca, il consiglio del poeta:

Médite, tout est plein de jour, même la nuit [6].

A questo proposito ci giustifichiamo — se non ci è concesso di lodarci — d'esserci serviti, nella nostra esposizione, della lira; d'essere ricorsi, per rasserenare e fortificare il nostro discorso, a « queste ali che fanno correre una parola, che canta, sulle labbra degli uomini » [7].

---

[4] ... queste amare sorgenti / dove l'umana saggezza ha mescolato il suo veleno - LAMARTINE, *Nouvelles Méditations*, « Consolation ».

[5] Parole di San Gregorio.

[6] Medita, tutto è pieno di luce, anche la notte - VICTOR HUGO, *Les Contemplations*, III, 8.

[7] SAINTE BEUVE, *Notice sur Ronsard.*

LA PREISTORIA

Per seguire puntualmente tutte le evoluzioni del problema del male, nella civiltà e nelle opere, sarebbe necessario esaminare il contenuto della letteratura universale, ma l'indagine, per la sua natura, esclude un tale studio.

Fra i titoli della nostra opera non vi sarà che un equilibrio fittizio più rispondente alle esigenze dell'esposizione che ad una indagine letteraria. Certi aspetti della questione sono sfuggiti a intieri gruppi di studiosi o a pensatori, che sono stati colpiti e intrattenuti da altre considerazioni. D'altra parte non saremo noi, per amore di simmetria, a voler sottoporre i loro documenti ad un esame per voler trarne forzatamente considerazioni che presso altri abbondano.

A maggior ragione — è questo il caso del problema del male nella preistoria — non ci soffermeremo su ipotesi neppure là dove certezze *a priori* sembrano imporsi appena vi ci si pensa.

La storia non incomincia che con l'invenzione della scrittura; prima, e cioè per migliaia d'anni, nessun popolo, nessuna società aveva annali e sul mondo scorreva il fiume dell'oblio.

Anche oggi vi sono popoli non evoluti, i cui ricordi non vanno oltre la memoria d'uomo. Che cosa vi era allora che potesse interessare la presente questione? Forse cose assai complesse, forse, guardando dall'alto, cose d'una estrema semplicità e di facile intuizione.

La natura, dapprincipio, è stata sempre vista dagli uomini come una confusa mescolanza di bene e di male. Il male in sé non poteva, certamente, essere concepito; è una nozione troppo astratta; ma il male per noi, l'essere o il fatto ostile, doveva essere, allora più di oggi, d'una sconcertante evidenza e doveva avere un potere terrificante.

Ci si immagini l'uomo, nudo o sommariamente vestito, avanzarsi lentamente, con una difesa impari al pericolo, in mezzo a mostri, vicino ai quali la sua statura doveva sembrare minuscola, cacciare per essere a sua volta cacciato, dormire in antri, avventurarsi nei boschi, temere animali che forse lo temevano, affrontare orsi giganteschi, per il loro vello, con pericolo di morte. Quale sentimento doveva avere della presenza del male e della natura crudele?

L'oscurità, le tempeste, le eclissi, i mastodontici sauriani, gli animali selvatici angustiavano lo spirito umano. Potenze immaginarie popolavano

le acque, le foreste, le rocce, l'atmosfera e l'uomo s'attendeva da esse e il bene e il male. Anche i suoi morti, infine, — che gli apparivano in sogno — potevano dargli una testimonianza di favore o di ostilità.

Quanto al male morale, l'insufficienza della coscienza primitiva oscurava, senza dubbio, la sua nozione, ma questa si sarà imposta ad una ragione sia pure primitiva, e par di sentire il vecchio di quei tempi dire, come oggi e come sempre,

È triste vivere, figli miei, triste è questa età.

L'idea di *tabú* e l'idea d'*impurità*, comuni e diffuse nelle razze primitive, non sono già esse stesse abbozzi di una concezione morale? Ciò che non conviene toccare e ciò che contamina, suggerisce l'idea del male. A ciò si aggiunga quel che non si *deve* toccare, obbedendo a precetti scaturiti dall'esperienza e codificati dai capi o fissati dalla tradizione.

I terribili bisogni di questa esistenza dovevano frenare la violenza. Al commercio e agli scambi, che stavano per nascere, si univa la rapina, e, in vista della rapina, l'assassinio. Anche oggi, del resto, le tribù del deserto sudanese e molte altre si abbandonano a lotte selvagge per un pozzo o per un deposito di sale. Ma soltanto la passione poteva legittimare quei delitti; il rispetto dell'uomo e del bene altrui è un elemento costitutivo della natura umana.

Quando la vita nomade si trasformò e lasciò il posto a quella sedentaria, gli uomini che si erano stabiliti in fisse dimore, per un regolare possesso dei prodotti del suolo, si erano organizzati in un regime di proprietà, dovettero difendersi contro le incursioni dei proprietari concorrenti o contro i nomadi. Donde sicuramente nacquero grandi mali e grandi ingiustizie.

La guerra organizzata deve essere stata contemporanea alle prime formazioni sociali. Se gli scontri dei popoli sono ritenuti gli avvenimenti principali e più importanti della loro storia, a maggior ragione dovette essere così quando la vita era ancora fluttuante e meno regolare, più legata all'influenza del clima e alle risorse alimentari dell'ambiente. Lo sfruttamento dei luoghi più fertili e dei paesi più favorevoli corrispondeva all'attuale possedimento di miniere d'oro o di giacimenti petroliferi. Quali scontri ci si può immaginare! Quali reciproche civilizzazioni o quante soppressioni di orde per la violenta privazione delle elementari condizioni di vita! Il travaglio del mondo, modificando qua e là le possibilità dell'esistenza, doveva moltiplicare anche le cause dei conflitti.

È assai probabile che la lotta per la vita o per la supremazia si sia imposta, per lunghi periodi di tempo, fra gli uomini, così come oggi noi la vediamo negli animali. Il sorgere e soprattutto il puntualizzarsi di costumi più civili non poteva essere che il risultato di una lunga e faticosa esperienza di vita sociale. L'antropofagia dovette essere, in quelle condizioni, assai diffusa. Non vi si presentiva un male, per quanto, forse, la sola passione non avrebbe mai potuto far dimenticare agli uomini che altri uomini non potevano essere per loro una preda. La teoria dell'umanità, *fine a sé*, si fisserà dopo lunghi millenni, ma non è improbabile che essa sia stata, in tutti i tempi, un salutare istinto.

Un'esitazione legittima ci impedisce di porre sotto il segno del male i sacrifici umani che furono nella tradizione di tutti i popoli dei quali si intravvede una storia. Queste ecatombe, di per se stesse orrende, erano volute dalla pietà, in quanto si trattava, in sostanza, d'un bene superiore, le cui inconsapevoli e sconosciute condizioni lasciavano adito a superstizioni sanguinose.

Per quanto lontano si risalga nella preistoria, all'epoca paleolitica e archeolitica, noi troviamo le tracce del culto dei morti, la fede d'una sopravvivenza in qualunque modo concepita. E' probabile anche — e le più remote tradizioni dell'Egitto ne portano la traccia — che da una tale fede scaturisse quella d'una ricompensa per le buone e le cattive azioni della vita.

Nelle stesse epoche, comunque nell'epoca neolitica, è praticato il sacrificio delle mogli sulle tombe dei mariti, sacrificio diffuso, anche attualmente, in India. Con le loro donne si procura ai morti un complemento della vita, come si forniscono loro cibi ed utensili; e si tingono i resti dei morti come senza dubbio essi si coloravano i propri corpi. Il sopravvivere implica sempre la resistenza dei poveri mortali al male supremo della loro temporale condizione, la morte.

A questi uomini primitivi non bisogna chiedere di ricondurre il bene e il male ad una prima fonte, della quale il bene sarebbe una emanazione, il male un limite o il contrario. L'Uno-Bene di Platone non è di quei tempi! Il Dio unico, santo e autore di santità, dovrà egli stesso manifestarsi, e questa non è l'ora. Tutte le religioni preistoriche sono politeiste. Quando più tardi apparirà il monoteismo come in Egitto, soltanto i sacerdoti e pochi fedeli vi aderiranno completamente: il popolo rimarrà sempre legato alle antiche credenze. Il giudaico è il primo popolo — nel nel suo insieme e come comunità nazionale — monoteista. Ma non si ignorano i suoi costanti traviamenti.

Quanta distanza separa la vita umana normale da quella primitiva e come appare coperto d'ombre il piano della creazione! A colui che lo contempla è necessaria una visione dell'avvenire, animata da una totale fiducia in Dio, per non misconoscere o denigrare questo piano. « La fede in Dio, scrive Amiel, in un Dio santo, misericordioso, paterno, è il raggio divino che illumina questa fiamma. Oh! come sento la profonda e terribile poesia dei terrori primitivi, dai quali sono nate le teogonie! Come la storia delle forze scatenate, del caos selvaggio, del mondo che nasce, diviene mia vita e mia sostanza! Come tutto s'illumina e si trasforma in simbolo del profondo pensiero immutabile, del pensiero di Dio sull'universo! Come mi è presente l'unità delle cose, come s'è fatta sensibile e m'ha penetrato! Mi par di sentire il motivo sublime che, nelle sfere infinite dell'esistenza, nello spazio e nel tempo, tutte le forme create riproducono e cantano in seno all'eterna armonia » [1].

---

[1] Federico Amiel, *Diario intimo*, 23 maggio 1855.

L'ASSIRIA E LA BABILONIA

Il rapporto del bene e del male nella storia varia con le civiltà e con il sentimento che gli uomini hanno di essi.

È civiltà l'unione di uomini in città con condizioni di vita tali da permettere lo sviluppo della conoscenza, dei prodotti utili, delle arti.

Due grandi civiltà primitive noi conosciamo, le quali — per quanto difficilmente si possano collocare nel tempo l'una rispetto all'altra — si fanno risalire al 4000 prima di Cristo. L'una prospera sulle rive del Nilo, del quale subisce l'influenza intieramente dominatrice; l'altra occupa la Mesopotamia, comprendente i Sumerii, popolo enigmatico, ma già civilizzato, nelle vaste e fertili pianure bagnate dal Tigre e dall'Eufrate, equivalenti al fiume sacro dell'Egitto [1].

Noi parleremo soprattuto di quest'ultima regione, la cui civiltà ha più di interesse per noi poiché, per molti aspetti, è vicina a quella dalla quale noi siamo venuti come cristiani. L'antica Caldea è un territorio comune al primitivo ebraismo e ai popoli di Babilonia, di Ninive e di Assur. Il primo eroe conosciuto della storia assiro-babilonese, il re Sargon, d'origine semitica, aveva sotto il suo scettro la città d'Abramo, Ur, in Caldea, che diventerà ben presto il centro di una nuova civiltà che andrà sempre più diffondendosi.

Per quanto antichissima questa fase della vita umana è abbastanza conosciuta grazie a ventimila piccole tavole con incisioni che si riferiscono agli avvenimenti più antichi e ai pù remoti costumi civili e religiosi del paese. Fu il re Assurbanipal a prendere, verso il 650 a. C., l'iniziativa di costituire questa preziosa biblioteca. Vi è, fra l'altro, il celebre testo tradotto dal nostro confratello ed amico, padre Vincenzo Scheil, e conservato al Louvre sotto il nome di Codice d'Hammurabi. In realtà, per noi, è ben più di un codice, in quanto, sotto forma di precetti, ci rende edotti su tutta la vita assiro-babilonese, e, particolare d'una importanza capitale per noi, ci rivela la coscienza che gli assiro-babilonesi avevano del bene e del male.

Fin dai suoi primi albori storici, la Babilonia appare a noi, attra-

---

[1] Mesopotamia significa: fra due fiumi.

verso le testimonianze, d'una civiltà sorprendente. La famiglia ha solide basi e ottimi costumi; l'organizzazione dello Stato è fondata su elementi civili e religiosi insieme. La vita e la morte sono oggetto di meditazione e, malgrado il carattere di superstizione assunto da alcune credenze, l'intuizione del bene e del male, considerati in se stessi, è assai felice. L'errore è stato commesso a proposito delle cause.

Tutti i mali dell'esistenza sono in qualche modo personificati, e si tenta di scongiurarli con incantesimi diversi e aderenti al carattere d'ogni male. La febbre, il mal di testa, la gastralgia, i reumatismi sono entità reali, quasi viventi; si tenta, dapprima, d'allontanarli con la preghiera, intervenendo poi con operazioni magiche per vincerne la resistenza. Con gli stessi rimedi si combatte il sortilegio e si scacciano gli spiriti, ombre dei morti che ritornano sempre a incutere terrore e tristezza, per essere anch'esse tristi. Contro la magia degli stregoni si ricorre alla combustione, cerimonia durante la quale si getta nel fuoco l'immagine dello stregone stesso.

La morte è temuta come una rapina, ed è paventata nelle conseguenze. I trapassati costituiscono una città senza gioia, nella regione delle ombre, *la grande terra, la terra senza ritorno*, nell'estrema parte della terra. I morti non sepolti errano continuamente e non trovano pace; quelli abbandonati o lasciati senza cibo si vendicano con apparizioni terrificanti e talvolta con vere e proprie possessioni.

I Malvagi, i geni malefici provengono dai morti abbandonati. Sette grandi categorie comprendono quei geni malefici, divisa ciascuna in due gruppi abitanti il cielo e la terra. Essi spargono le malattie e le calamità. Sono paragonati al violento uragano e sono ritenuti la causa del male sulla terra e nel cielo dove provocano le ecclissi.

Tuttavia questi geni non sono divinità e non sono essi le cause prime del bene e del male. Gli dei sono chiamati Baal. Il dio Nergal è il baal e il signore del mondo infernale, il re del cielo è il dio Anu, quello della terra e dell'aria è Bel, il baal per eccellenza, perché il più vicino agli uomini. Egli è il dio dei mortali, mentre Nergal è il dio dei morti e Anu degli immortali.

Vi sono poi dei ambigui e capricciosi, dispensieri di benefici e di calamità. Tale è Adra, dio delle tempeste devastatrici, del vento favorevole e delle piogge propizie. E' annoverato fra gli dei per il terrore che incute e per la riconoscenza che suscita nel cuore degli uomini.

Con la magia si tenta di allontanare i tristi disegni delle divinità inferiori, mentre la preghiera e la lode sono rivolte agli dei buoni con una confidenza filiale. E' vivo l'abbandono nella misericordia del cielo, abbandono che, pur non escludendo il timore riverenziale, vince il terrore costante che alcuni popoli nutrono per la Divinità. Qui, come presso gli Ebrei, temere vuol dire adorare ed essere fedeli.

Tutti gli uomini hanno un loro destino, decretato, per un anno o per tutta la vita, da un consiglio degli dei o dallo speciale ministero di Anu, di Bel, d'Ea, di Marduk. Nabu, il dio della scrittura, incide sulle « tavolette del destino », — che vengono sospese al collo di Marduk — la sorte di ciascuno. Le preghiere e i sacrifici possono modificare i decreti divini.

L'animo babilonese ha vivissimo il senso della provvidenza. Il popolo, le classi, gli individui, si sentono protetti da una paternità dalla quale esigono la protezione contro i mali della vita.

Ogni uomo ha il suo dio del quale invoca la protezione. Il dio protettore, come l'angelo custode, fa da intermediario fra il fedele e gli dei; egli guida il suo protetto nella vita e lo preserva, se è fedele, dai mali. Il legame fra il dio e l'uomo è così profondo, che i due nomi si confondono. Illî-Duri, nome proprio, vuol dire: il mio dio è la mia fortezza; Illî-Gimbanni: mio dio, siimi propizio.

La prevaricazione provoca l'allontanamento del dio, il quale permette che l'uomo divenga preda degli spiriti del male, i quali « calano su lui e lo coprono come un abito » (settima tavoletta sûrpu). Le malattie e le visioni lo perseguiteranno e soltanto le preghiere e i sacrifici potranno liberarlo e ridonargli la protezione divina.

Sono nati così, come presso gli Ebrei, veri « salmi di penitenza », composti dai sacerdoti, nei quali salmi sono elencati i peccati nascosti, come, ad esempio, nel *Miserere*. Il perdono viene dopo la penitenza, condizione necessaria per ottenerlo. Quando un uomo si reca dal sacerdote per sapere la causa delle calamità che lo angustiano e per implorare dal cielo la liberazione, il sacerdote procede ad un interrogatorio che dimostra, assai chiaramente, quale concetto si aveva, in Babilonia, della condotta morale.

I primi peccati da confessare sono quelli commessi contro la divinità: se vi è stata cioè trascuratezza o negligenza nel culto dovuto agli dei, ritenuto da tutti il primo dovere degli uomini. Il dialogo fra sacerdote e penitente, dopo aver toccato motivi divini, vien trasferito su un piano umano. Il confessore sottopone il confessando ad una serie di domande: Hai separato il figlio dal padre o il padre dal figlio? Sei stato causa di separazione fra madre e figlia o fra figlia e madre? Hai fatto nascere discordia fra suocera e nuora o fra nuora e suocera? Hai separato il fratello dal fratello, l'amico dall'amico, il compagno dal compagno?

Vengono poi i peccati d'omissione: Hai mancato di liberare il prigioniero o di slegare colui che era incatenato? Hai infierito contro il prigioniero gridando: « Prendetelo! » o contro l'incantenato esclamando: « Rafforzate i ceppi! »? Hai offeso l'avo, odiato il fratello maggiore? Hai disprezzato il padre o la madre? Hai maltrattato la sorella più anziana? Ti sei abbandonato a piccole cose, traendoti dalle grandi? Hai detto sì invece di no o no invece di sì? Non sei stato esplicito nei tuoi discorsi? Hai pronunciato parole di rivolta o parole oltraggiose? Ti sei servito di una bilancia falsa? Ti sei appropriato disonestamente di denaro, rifiutando quello che onestamente ti veniva offerto? Hai spostato il giusto confine? Ne hai posto uno falso? Hai violato la casa del tuo vicino? Ti sei impossessato della donna del tuo vicino? Hai versato il sangue del tuo prossimo? L'hai derubato degli abiti? Non hai confortato l'uomo libero travagliato dalla sofferenza? Hai allontanato dalla sua famiglia l'uomo buono? Sei stato causa della disgregazione di una famiglia? Ti sei rivoltato contro l'autorità? Le tue parole corrispondevano ai tuoi sentimenti? Dicevi una cosa mentre ne pensavi un'altra? Ti sei abbandonato

al male? Hai varcato i limiti imposti dalla giustizia? Hai commesso atti sconvenienti? [2]

Questo testo, nel quale il male è contemplato in quasi tutte le sue manifestazioni, è indice d'una morale elevata e suppone una vera e propria civiltà. Il P. Lagrange, commentandolo, può ben dire: « Questo diritto rappresenta per noi l'urgenza d'uno sforzo vigoroso della ragione per realizzare la giustizia. Esso supera di gran lunga il diritto limitato sacerdotale e formalista di Roma, la quale non giungerà a questa altezza di umanità che sotto gli Antonini » [3].

Nella civiltà assiro-babilonese, come in ogni altra civiltà, contro tutte le affermazioni tendenziose e inconsistenti, la vita morale è intimamente legata alla vita religiosa. Il male morale, così come noi lo conosciamo è la contraddizione ad una volontà superiore e chiama su di sé sanzioni da parte delle potenze sovrane. La legge stessa emana dagli dei e s'impone agli uomini per mediazione del Re. Il compito del Re poi è quello di « creare il diritto nel paese, d'annientare il malvagio e il perverso, di impedire al forte di opprimere il debole » [4]. E quando il giudice umano si trova nell'impossibilità di smascherare la *ingiustizia*, intervengono gli dei a giudicare inappellabilmente, con vari mezzi. Il castigo divino cade sui bugiardi, sui falsi testimoni, sugli spergiuri che non sempre si possono scoprire.

Quando un sacerdote presenta il suo penitente alla divinità esclama: « La malattia, il languore, la debolezza, la sofferenza si sono impadroniti di lui. Pianti e sospiri, oppressione e angoscia, terrore e tremore hanno stroncato i suoi desideri. Egli piange al tuo cospetto e confessa: " Sono peccatore e per questo sono ammalato " » [5].

Il male morale è dunque punito in questa vita, poiché dopo la morte l'infelicità deriva dall'impossibilità di avere una, sia pur tenue, esistenza. La vita ultraterrena, alla quale tuttavia si crede, ha scarso, per non dire nessuno, rapporto con la moralità; è diversa secondo che ci si è occupati o meno della sepoltura. Di qui la grande importanza che si dà alla sepoltura, tenuta in gran conto presso gli uomini sia per premiare, sia per punire. In cielo abitano soltanto gli dei; nemmeno gli uomini che sono riusciti a scampare alla morte, come l'eroe del diluvio e sua moglie, si son visti trasportare in un'isola lontana « alla foce dei fiumi ». Nessuna sanzione toccherà alla vita futura. Dal regno dei morti non ci si attende nulla. « Quando gli dei crearono l'umanità, disse la ninfa Samitu a Gilgamesh, l'eroe sumerico, decretarono la morte per l'umanità e tennero per sé la vita ».

Vi è sì una pianta che renderebbe immortale, ma è inaccessibile, e a Gilgamesh, che è riuscito a impadronirsene dopo un lungo e fortunoso viaggio, è stata rapita da un serpente. Dagli dei si implora la pienezza

---

[2] Seconda tavoletta magica della serie *Sûrpu*.
[3] *Revue Biblique*, 1903, p. 50.
[4] Codice d'Hammurabi, recto, V.
[5] *Apud* ZIMMERN, *Inni di Babilonia*.

della vita e la prosperità terrena, quale prova della presenza del bene. La morte prematura o una serie di calamità proporzionate all'offesa sarà la sanzione del male.

Il legislatore prega che gli dei facciano « scorrere come l'acqua » la vita di colui che violerà o indebitamente muterà le leggi (Codice Hammurabi, verso XXVI). Si giunge a chiedere che il destino sia mutato e che il colpevole muoia « in un giorno non segnato dal suo destino » (Prisma IV, 79).

Il colpevole non sfuggirà, durante la vita, al suo castigo, così come la società sconterà, tutta, i suoi errori. Quando gli dei sono onorati e quando la giustigia regna « i vecchi danzano, i giovani cantano, le donne e le giovani sono date spose, le vedove riprendono marito, i matrimoni vengono consumati, le fanciulle e i giovani prosperano e la prole è numerosa. Una nuova vita conforta quelli che hanno peccato e che attendono la morte. La fame è spenta, colui che è dimagrito si ingrassa, gli alberi sono ricoperti di frutti, ecc... ». (Lettera d'Adad-Schum-Utsur ad Assurbanipal). Una condotta contraria determina naturalmente effetti contrari.

I crimini contro la società sono puniti con sanzioni severissime, contemplate dalla legge. Le adultere colte in flagrante reato sono gettate nell'acqua, se il marito non perdona. L'incesto del padre con la figlia è punito con l'espulsione dal paese, mentre l'incesto della madre con il figlio è punito col rogo [6]. La proporzione fra i delitti e le pene è generalmente applicata con un profondo senso di giustizia.

Se si prescinde dalle punizioni previste e giustificate, il cielo è creduto benigno. Quando il male ha carattere arbitrario e sovrumano, lo si ritiene provocato da geni, superiori agli uomini, ma inferiori agli dei.

Vi è in Babilonia, come nella Giudea, una temibile tradizione. Gli dei provocarono, ai tempi del re Xisuthros, che, secondo le cronache primitive, regnò per 64.800 anni, l'annientamento dell'umanità, con un diluvio, scatenato per punire i peccati degli uomini. Questo cataclisma tuttavia non può essere attribuito alla perfidia divina, perché è una sanzione morale implicante un'occulta intenzione di indulgenza e di rinnovamento.

Talvolta non si esita ad attribuire la responsabilità di questo avvenimento alla distrazione, non della Divinità suprema, ma di Enlil, consigliere degli dei. Isthar, irritata con lui, volle impedirgli di partecipare al sacrificio di Utnapishtim, il Noè della Babilonia. « Vengano gli dei — esclamò — all' offerta, ma se ne stia lontano Enlil, il quale con la sua distrazione ha provocato il diluvio e ha distrutto i miei popoli ». « Ho generato popoli perché riempissero il mare, come i piccoli dei pesci? ». Ea, da parte sua così apostrofa l'autore del diluvio: « Come hai potuto non riflettere e provocare il diluvio, tu saggio fra gli dei ed eroe? ».

Questa religione che glorifica soprattutto le forze del bene, contempla

---

[6] Codice d'Hammurabi, § 157.

anche i disordini della sensualità e i più crudeli capricci. L'impura Ishtar, personificazione del pianeta Venere, è invocata con l'appellativo di *Benigna,* pur essendo lubrica e terribile. E' dotata di due sessi: è maschio come divinità del mattino, è femmina come divinità della sera. Presiede ora alla guerra, ora al piacere. E' sorella di Shamash, dio della luce, e di Ereshkigal, dio dei luoghi infernali. Ha innumerevoli amanti e lega gli uomini con le sue arti seduttrici. E', per altro, una dea assai esigente: reclama per sé le primizie della verginità, organizza la prostituzione, divide la sue fedeli in tre categorie « per le quali ha conservato l'uomo e l'ha consegnato nelle loro mani ».

Vi è pure una sorta di latente manicheismo: le forze del bene e del male si combattono; concezione comune a quasi tutti i popoli antichi. Alcune divinità puniscono eccessi che altre favoriscono. A Marduk, dio dell'ordine, si attribuisce la creazione per eccellenza, quella dell'umanità. E' il vincitore del Chaos ed ha come rivale Tiamat, dio del disordine e del male. In questi regimi, dove la religione è tutto, la vita vuol avere la più completa rappresentazione celeste. L'unità, nel bene, è un progresso riservato all'avvenire.

La vittoria sul male, sia nella vita privata che in quella pubblica, è attribuita agli dei, per intercessione del clero e di riti che hanno una caratterizzazione fortemente magica.

I *supplicanti* costituiscono la più alta casta del clero, alla quale spetta il compito di scacciare gli spiriti malefici e di rendere propizi gli dei. Il supplicante Kalu ha la missione di calmare, con i canti, gli dei irritati. Un altro è incaricato di confortare gli ammalati e i peccatori e di rassicurarli che se tutti i riti sono compiuti con cuore fiducioso « il male non potrà più accostarsi ». Per di più, nella fondazione del tempio, si nasconde un simbolo profilattico la cui azione, benché ignorata, sarà permanente e benefica a tutti.

La missione dell'umanità, secondo i Babilonesi, consiste nel custodire il culto degli dei e nel procurare la pienezza della volontà divina. L'adesione e la fedeltà a questa missione farà sperare in tutti i beni mentre l'infedeltà e la trascuratezza saranno causa di calamità, e il diluvio ne è una prova palmare, « provocheranno la miseria », le epidemie, la siccità, la carestia.

Nel tempio sono consumati sacrifici per la pubblica prosperità in pace e in guerra. Vi sono speciali sacrifici per i capi così come ve ne sono per i privati, per il loro conforto e per la purificazione delle loro coscienze. L'animale sacrificato diventa allora il sostituto del penitente e gli dei sono pregati di accettare « carne per carne, sangue per sangue, cuore per cuore ».

Nella nostra analisi non abbiamo fatto distinzione alcuna fra Assiria e Babilonia poiché, pur trattandosi di luoghi e di popoli diversi, le due civiltà non hanno fra loro sostanziali differenze.

L'Assiria è un prolungamento, che si estende a Nord, della Babilonia ed occupa la parte più alta della Mesopotamia. Ha una superficie più vasta ed una storia assai importante nella civiltà. La sua origine come

nazione autonoma risale oltre il XXV secolo avanti Cristo. La lista dei re che noi possediamo va da Puzur-Ashir, 2250 circa, alla caduta dell'impero. Assur e Ninive, paragonabili — come importanza — a Babilonia, rispettivamente prima e seconda capitale, più d'una volta si fanno guerra, soprattutto sotto il regno di Téglathphalasar, uno dei più potenti e saggi re, fautore di alleanze, e autore della stretta unione delle due civiltà.

Lunghe guerre travagliano questo periodo storico, nel quale tuttavia non mancano costruzioni, estese piantagioni, fondazioni di città, testimonianze d'una intensa vita culturale e religiosa. Emergono soprattutto i nomi di Salmanasar, Teglathphalasar, Sargon, Sennacherib, Assurbanipal, sotto il regno del quale l'Assiria giunge all'apogeo della civiltà e della gloria a 30 anni della caduta (607-606).

In Babilonia emergono Hammurabi, Merodach-Baladan, Nabuchonosor, Nabonassar, Assarhaddon, ecc., tutti grandi sovrani. Una feroce crudeltà, indice più d'una mentalità diffusa che del carattere particolare dell'uomo, contrassegna, malauguratamente tutti quei regni e ciò riguarda il nostro problema.

Eccessi, che sembrerebbero normali, sono la conclusione di spedizioni militari, e si ripetono ad ogni guerra e ad ogni regno. Gli uomini sono sottoposti al supplizio del palo, sono scorticati vivi, si accatastano le teste, si asportano le mani, i piedi, il naso, le labbra, le orecchie, in gran numero sono acciecati durante una solenne cerimonia; per una parola offensiva viene strappata la lingua; intere città sono rase al suolo, e le popolazioni sono ridotte in uno stato miserando. Non si risparmiano neppure gli alberi; vengono tagliati per formare immensi roghi, sui quali si getta tutta la gioventù d'una città. E tutte queste crudeltà costituiscono un vanto negli annali, perché sono testimonianza della gloria e perché sono l'espressione dei costumi del paese e dell'epoca. Tutto ciò ci sconvolge e ci fa anche comprendere l'amarezza delle parole del profeta Nahum (III, 19) il qual profetizzando la caduta di Ninive diceva: « Tutti quelli che udranno parlare di te, gioiranno del tuo destino; su chi, infatti, non s'è abbattuta la tua crudeltà? » [7].

[7] Per questo periodo storico cfr.: PAUL DHORME, *La Religione assiro-babilonese*, 1910; dello stesso, *Scelta di testi religiosi assiro-babilonesi*, 1907; L. LAPORTE, *La Mesopotamia*, nella collezione « Evolution de l'Humanité ».

L'EGITTO

La civiltà venuta dall'Asia si diffonde, come abbiamo detto, quasi contemporaneamente, nell'Assiria, nella Babilonia e nell'Egitto. Un lungo passato preistorico precede quel che possiamo sapere del popolo egiziano. Sembra certo tuttavia che questo popolo, così dotato e destinato a conquistare un'alta reputazione di saggezza, non si liberò che poco a poco da una barbarie caratterizzata, per quanto ci riguarda, da un grossolano e rozzo feticismo.

Per un lungo periodo di tempo, tutto ciò che l'uomo poteva soffrire era attribuito esclusivamente a potenze malvage. Malattie, rovine, inimicizie, morte, tutto proveniva da potenze ostili ch'era necessario scongiurare o piegare. La magia era diffusissima. Non si doveva mai abbandonare gli amuleti e la memoria doveva registrare e ricordare innumerevoli formule di scongiuro. Si diffidava dei morti e dei vivi, degli uomini e degli animali; questo timore superstizioso, unito al sentimento del mistero animale, diede luogo, finché i più colti non vi trovarono che un simbolo, ad un culto curioso, per il quale in Egitto, lungo interi millenni, furono adorati: sciacallo, serpente, lucertole, topi, falchi, coccodrilli ed altri animali nocivi.

L'importanza di questo culto era così grande che chiunque avesse ucciso, sia pure accidentalmente, un animale sacro veniva condannato a morte. Quando il lavoratore si recava nei campi, aveva l'avvertenza di munirsi di formule magiche per evitare il morso delle vipere, degli scorpioni e del terribile serpente uroeus, del quale esiste nella nostra Biblioteca Nazionale un esemplare in bronzo.

La costruzione d'una casa si iniziava con un sacrificio e il sangue della vittima era cosparso sul suolo per scacciare dalla casa futura gli influssi malefici. La prima palata di terra, tolta per le fondamenta, serviva a coprire le radici d'un albero protettore. Quando si ergevano i muri, si costruivano due nicchie per custodirvi due biscie che erano ritenute protettrici della casa contro i ladri. Il guerriero rendeva questa protezione più intensa, sospendendo sopra la sua porta i crani, le mani e i piedi dei suoi nemici abbattuti.

L'emancipazione da queste pratiche e da questi stati d'animo fu lunga e non fu mai completa. Rimase un'ambiguità fino al tramonto di questa brillante, fiorente e nobile civiltà. La sfinge è l'espressione più

geniale dello spirito egiziano, questa sfinge, dallo sguardo orizzontale, che sembra contemplare un infinito lontano e che non lascia indovinare il motivo del suo sorriso.

L'Egitto tende a liberarsi dalla materia, ma il suo sforzo, per quanto tenace, non consegue una completa risoluzione. Di tale incompiuto tentativo, i colossi di Memnon, così risuonanti alla prima luce del giorno, ma serrati tutt'intorno dalla sabbia, la scrittura geroglifica così aderente al sensibile e incapace di penetrare lo spirito, sono immagini estremamente significative. L'uomo di questo paese ha la mente aperta e sensibile ad una grande varietà di problemi, ma è incatenato dall'incapacità di penetrare e di conoscere se stesso; così non ha saputo esprimersi in un'opera nazionale, come l'Acropoli o il Tempio di Gerusalemme, come l'*Iliade* o la Bibbia.

La civiltà egiziana si slancia verso la vita, ma resta per una parte sotto il terrore della morte. Dalla maggiore importanza che gli Egiziani hanno attribuito alle tombe, più che ai templi, è possibile rilevare, quale sintomo, la concezione del bene e del male di quel popolo.

Senza voler fantasticare, come talvolta s'è fatto a tal riguardo, si può dire che il popolo egiziano, nella sua più antica civiltà, fu un amico del bene e un nemico del male, per quanto glielo poteva permettere una anima nazionale in formazione, e sotto questo rapporto non ha niente da invidiare agli altri popoli. Ha espresso questa sua adesione, asistematicamente, attraverso sentenze, aforismi o racconti. Privo di spirito filosofico, ha lasciato ai Greci il compito di sistemare ciò ch'esso fortemente sentiva, rimanendo nell'incapacità di risalire a dei principî. Non aveva la più pallida idea di una sistematicità logica alla maniera, poniamo, di Aristotele. I termini *dovere* e *virtù* sono estranei alla lingua egiziana come lo sono allo spirito nelle loro forme astratte. L'Egiziano concretizza tutto, e al nostro lavoro importa appunto tale concretezza.

La concezione del divino è alla base della civiltà egiziana, e si evolve con l'evolversi della civiltà stessa, con una reciproca funzione. Questo popolo, partito dal feticismo e dall'adorazione del dio Nilo, il fiume sacro dal quale dipende la vita e la cui regolarità stagionale sembra a quella degli astri:

Comme l'éternité son flot renaît toujours [1],

arriverà, attraverso l'Enneade e la Triade delle dinastie intermediarie, alla concezione del Dio uno. Il trapasso sarà frutto di immaginazioni oscure e passerà attraverso un simbolismo atto a velare, per il popolo, il senso della realtà; ma la realtà sarà riconosciuta, e il culto stesso dell'animalità, che fu sotto certi aspetti così grossolano, sembrerà procedere alla fine da un profondo senso dell'unità dell'essere, da ciò che vi è, in fondo, di comune e di divino, in tutte le manifestazioni della vita, dentro e fuori dell'umanità pensante.

---

[1] LAMARTINE, *Le Dernier Chant du Pélerinage d'Harold*. Come l'eternità il suo flutto rinasce sempre.

A tal proposito può essere significativa una pagina di Apuleio, rivelatrice delle tendenze egiziane. In essa la dea Iside proclama il suo impero unitario. « Io sono la Natura di tutte le cose, la Signora degli elementi, la sorgente e l'origine dei secoli, la Sovrana delle divinità, la Regina dei Mari, la prima degli abitatori dei cieli. Io sono l'ipostasi di tutti gli dei e di tutte le dee. Governo a mio piacimento le splendenti volte del cielo, i venti favorevoli del mare e il triste silenzio dell'inferno. Io sono la sola divinità dell'universo, che tutta la terra venera sotto più forme, con cerimonie diverse e con nomi differenti. Sono chiamata la Madre degli dei ».

Una iscrizione del tempio di Sais, città del basso Egitto, iscrizione tramandataci da Plutarco, fa dire ancora a questa divinità sovrana: « Io sono ciò che fu, ciò che è e ciò che sarà. Nessun mortale ha penetrato il mio mistero ». Il diffuso panteismo che si scopre in queste parole, allontana, senza dubbio, il testo dalla purezza biblica; tuttavia testimoniano un grande sforzo di elevazione e di unificazione dei primitivi pensieri.

Riconoscere l'unità divina con gli attributi essenziali del vero Dio, vuol dire riportare il problema del male alle sue vere origini. Il dualismo manicheo, così diffuso, non era allora più possibile, per quanto ne rimanessero le tracce nei testi, dovute alla lentezza dell'evoluzione dei comuni pensieri.

Il mito di Iside e di Osiride, così attentamente considerato da Plutarco [2], è la leggenda che profondamente aveva toccato lo spirito del popolo egiziano ai suoi esordi. Il significato della favola è altamente morale perché esalta la giustizia d'Osiride, la fedeltà coniugale e l'amore materno di Iside, la pietà filiale d'Homs, loro discendente.

Il problema del bene e del male si riattacca a questa tradizione soltanto verso la XVIII dinastia. Originariamente essa non aveva questo significato generale, ma da allora Osiride sarà essenzialmente l'Essere buono (Ouonnofer). Il male sarà attribuito a sua fratello Set, che si farà suo assassino e avrà come ministri i *Canzonatori*, spiriti maligni che durante la notte popolano la valle del Nilo e molestano gli uomini smarriti nelle tenebre. Il Set egiziano è il Typhon dei Greci. I due principî buoni e cattivi si riallacciano, infine, alla leggenda di Ra, il dio del cielo, e l'opposizione del bene e del male è allora quella della *luce* e delle *tenebre*, immagine che si ritrova in tutta la storia morale dell'umanità.

La confluenza di vari motivi è evidente. Ma non ci si deve meravigliare, perché il dualismo, totale o parziale, è una diffusa tendenza nel mondo antico e ancora nel nostro. Nella più antica civiltà egiziana si fa già menzione di Iside natura primordiale, matrice universale, chiamata la *Buona dea*, e del serpente Apofis, nemico degli uomini, tendente a bilanciare l'influsso benefico della dea. Il serpente era finalmente vinto, ma non senza sforzo; e in ciò vi era una specie di dualismo.

Nei papiri vi è un angoscioso sentimento dei mali quotidiani e della loro fatalità, della loro presenza anche negli istanti di più intensa felicità. « Sono stati costruiti luoghi di piacere — dice un antico testo — tut-

---

[2] Cfr. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, c. XLV.

t'intorno a spazi lavorati per te, con la zappa, sono stati posti dei cactus; dentro sono stati piantati sicomori che circondano tutto ciò che dipende dalla casa. Puoi riempirti la mano dei fiori che tu contempli. Ma in mezzo a tutto ciò ci si ammala. Oh! felice chi non abbandonerà nulla di tutto ciò ». E come conclusione, come sempre, questa alternativa: o precipitare in uno scoraggiamento radicale, o abbandonarsi alla gioia di tutto ciò che, in tal modo, ci sfugge [3].

Il male morale non preoccupa meno l'Egiziano civile, ma anche qui è evidente una notevole evoluzione. Nell'Egitto primitivo, la morale si confonde volentieri con l'osservanza dei riti, limitata da una superstiziosa religiosità e dal saper vivere. Lo scopo dell'insegnamento morale è soprattutto utilitario. Si può trovare questa massima, apparentemente cristiana: non fare agli altri ciò che non si vorrebbe vedere essere fatto da altri; ma tale rapporto esiste soltanto nell'ambito familiare e si pensa soprattutto alle penose conseguenze per una mancanza a tal proposito.

Il peccato contro il prossimo non varca, in ogni modo, le frontiere. Oltre i confini è lecito abbandonarsi alla violenza e alla rapina. Nello stesso modo ci si può comportare verso coloro che appartengono ai più bassi gradini della scala sociale. Il fellah non è neppure considerato un soggetto morale; lo si può derubare, schernire e, all'occasione, maltrattare. Ma prima del cristianesimo è così ovunque, più in Grecia o a Roma che in Egitto.

Il più grande dei delitti che gli Egiziani stimano mortali, concerne il Faraone, dio visibile, possessore di tutta la terra, davanti al quale tutto trema e si inchina. Un tale crimine non era mai perdonato. Il parricidio, considerato nella sua natura assai vicino al precedente delitto, destava un grande orrore; il colpevole veniva punito lacerandogli le mani con una canna appuntita, dopo di che veniva arso vivo su un rogo di spine. Anche l'adulterio era considerato un grande crimine, come quello che turba la famiglia, tenuta in grande considerazione nell'Egitto. La punizione, sempre capitale, assumeva talvolta forme assai particolari. In un racconto, riferentesi al re Khufu, si narra di un dipendente che seduce la moglie del primo scriba, dandole appuntamento, in segreto, nella villa del marito. Il marito, conosciuto l'adulterio per essergli stato denunciato dal maggiordomo, divenne « furioso come una pantera del Sud » e fattosi portare il libro dell'incantesimo, costruì un coccodrillo di cera, gli infuse la vita con le sue formule e lo gettò nel lago nello stesso istante in cui il colpevole andava a bagnarsi. Il coccodrillo catturò il bagnante e lo trattenne sul fondo del lago per sette giorni. In fine, per ordine del Faraone lo divorò; la donna fu bruciata viva e le sue ceneri furono gettate nel lago dove era stato divorato il suo complice.

È necessario tuttavia ricordare che, nonostante queste severità, non era molto sentita, in Egitto, la moralità sessuale; il clima vi si prestava poco e i peccati contro natura erano diffusi come in Grecia. Le atrocità guerriere invece, che noi abbiamo rilevato nella civiltà assiro-babilonese,

---

[3] Cfr. AMELINEAU, *Saggio sull'Evoluzione storica e filosofica delle Idee morali nell'antico Egitto*, pp. 335-336, Ernest Leroux ed.

non sono conosciute. I fatti di guerra non figurano nelle iscrizioni e Osiride, il prototipo dell'eroe nazionale, è un « dio che non ha nemici ».

Come nella mistica cristiana, così nel periodo più alto della civiltà dell'Egitto, la meditazione della vita e dei suoi fini ultimi è suggerita come rimedio al male morale. « La morte viene, dice il papiro Prisse; essa si impadronisce del neonato, cullato dalle braccia materne, come di colui che è diventato vecchio. Vedi, io t'ho detto nobili parole, meditale nel tuo cuore. Fallo: diventerai un uomo onesto e i mali rimarranno lontani da te » [4].

Il pensiero della morte ha dominato l'anima egiziana fino all'ossessione. Di tutti i popoli, esso ha più crudemente avvertito la caducità dell'esistenza, e ha ben cantato il poeta che fece dire al Faraone, concludendo la cerimonia della sua salita al trono:

« Et maintenant, bâtissez mon tombeau » [5].

Le Piramidi, che rispondono a questo desiderio, sono monumenti funebri come in nessun'altra parte del mondo si possono vedere. Queste montagne, costruite dalla mano dell'uomo, quando si vedono dall'alto della cittadella del Cairo profilarsi all'orizzonte, dànno un'impressione tragica a colui che si ricorda del loro significato. La città è ai loro piedi, umile, piccola, e il suo brusìo si dissolve nel profondo silenzio che circonda le Piramidi.

Le Piramidi sono uniche; ma neppure le tombe di Tebe possono trovare un confronto o un paragone e le precauzioni prese per assicurare queste eterne dimore non hanno mai testimoniato una uguale sollecitudine. Grande è l'emozione del visitatore che penetra in questi misteriosi scavi, le pareti dei quali sembrano dipinte ieri e dove si son ritrovate nella sabbia, dopo cinquanta secoli, le tracce dei passi del corteo funebre che abbandona, a ritroso, i venerati resti.

In Egitto, le statue dei viventi hanno già la dura e contratta piega del sepolcro. Il colpo dello scalpello sembra aver avuto, per loro, lo stesso significato del gesto della Maddalena: « Ella ha fatto ciò in vista della mia sepoltura ». E tutt'intorno a questi simulacri, come il deserto che soltanto il Nilo rende fertile, sembra estendersi invisibilmente la regione abitata solo dal ricordo.

Questa regione esiste. Augusto Comte ha parlato dell'*immortalità soggettiva*, la sopravvivenza in noi degli esseri scomparsi. Gli Egiziani hanno di ciò un culto fervente; a questo culto essi hanno dedicato in parte i loro ipogei e le loro piramidi. Essi amano dire:

La mort a revécu doucement dans mon âme [6].

Ma questa melanconica sopravvivenza non è la sola a fiorire sulle

---

[4] Cfr. Ad. Herman, *La letteratura egiziana*, p. 297.

[5] « Ed ora costruite la mia tomba ».

[6] La morte è rivissuta dolcemente nell'anima mia - Francis Jammes, *Le Deuil des Primevères*, « Quarta elegia ».

rive del Nilo. Gli abitanti del fiume sacro, superiori in ciò agli antichi Ebrei, affermano l'immortalità, mescolando, secondo i tempi, la sua nozione a superstizioni e fantasticherie. Il concetto più alto posseduto dagli Egiziani è ben espresso dalle parole del testo di Ermete Trismegisto: « La morte è per molti uomini uno spaventoso fantasma, mentre è, in realtà, la liberazione dalle catene della materia. Il corpo non è che un abito di inferiorità che ci impedisce di proseguire nel mondo del progresso. E' una crisalide che si apre quando noi siamo maturi per una vita più lunga e più alta » [7].

In altri ambienti o in epoche più remote, interviene la magia e idee assurde e grossolane si mescolano ai più alti concetti. I testi sono assai diversi, secondo i collegi dei sacerdoti addetti ai grandi templi, e secondo le date. Volendoli esaminare ci si perde in una confusione inestricabile. Rimangono tuttavia le idee essenziali. La morte è una scadenza morale; essa non lascia impunito il male così come il bene non rimane senza ricompensa. Questo male supremo del tempo si dissolve, se noi vogliamo, in un avvenire felice.

I concetti dei quali, più sovente, si fa menzione sono questi. Il morto era vissuto in questo mondo grazie ad un principio interiore, una specie di copia spirituale, chiamata Ka. Perduto con la morte, questo Ka è restituito all'uomo per una vita ulteriore, a condizione che egli *sia giustificato*, sia cioè riconosciuto innocente dal tribunale d'Osiride e dei suoi quarantadue ministri, alla presenza della dea Verità. Allora, l'eletto andava fra gli dei, in una regione dove conduceva una esistenza imprecisata, ma felice, che si può accordare con un rinnovamento di vita terrena, sorprendente rapporto fra i due regni [8].

Nelle formule del giudizio delle anime, l'odio del male — sembra — predomina sull'amore del bene. In ogni modo la nostra attenzione è attratta da ciò. Il morto si difendeva d'aver fatto questo o quest'altro, durante la cosiddetta *Confessione negativa*. L'assassinio, il furto, l'inganno nelle trattative, la falsificazione dei prodotti, la prostituzione, l'adulterio, del quale si è già parlato, erano azioni considerate criminali.

Conformemente a più severe esigenze erano considerati crimini la menzogna, la calunnia, lo spiare il prossimo, il tormentarsi il cuore nell'avvilimento, l'aver fatto piangere i bambini togliendo loro il latte o trattandoli brutalmente, l'aver maltrattato gli animali ecc. Vi erano poi le mancanze relative alla continenza poiché la negligenza o la prevaricazione nel cibo non erano ammesse così come non era lecito essere avaro, maltrattare o rendere infelice la propria moglie, né essere negligenti servitori o cattivi padroni, né tradire la confidenza accordata. Morale elevata, come si vede, nella quale la coscienza del peccato era il risultato d'una vera cultura spirituale. Alla presenza di una siffatta morale, rispondere ad un'offesa con un'offesa uguale era già considerato ingiustizia. E tutto ciò non sembra, in verità, molto lontano dal *Sermone della Montagna.*

---

[7] Traduzione di Louis Ménard, 1863.

[8] I Campi elisi egiziani furono ora situati nelle isole del lago Menzalch, al Nord della regione, ora in isole di sogno, al riparo delle vicissitudini delle stagioni, e dei pericoli della natura. Quel luogo era chiamato il *Campo delle offerte funebri.*

Dopo la confessione negativa, si faceva la contro-prova ponendo sul piatto sinistro della bilancia una statuetta della dea Verità-Giustizia, nel piatto destro il cuore dell'uomo, « quello che aveva ricevuto nel seno di sua madre », si diceva, per intendere che il giudizio riguardava tutta la vita. Se il cuore pesava quanto la piccola statua, il giudizio era favorevole e il morto *giustificato;* diversamente c'era la condanna a diversi supplizi ai quali succedeva *la seconda morte,* costituita dall'annientamento. La felicità sola, evidentemente, era destinata ad essere perpetua. Sembrava allora più conforme alla giustizia che nessun peccato fosse tale da meritare una pena eterna.

Questa dunque era la procedura. Ma prima d'arrivare alla sala del giudizio, l'anima doveva attraversare numerosi ostacoli, guardata da mostri, obbligata, per infrangere i domini dei geni perversi, a recitare formule magiche, a pronunciare parole di passaggio, ad abbandonarsi ad esperienze complicate e a sostenere molti assalti. *Il libro dei Morti* insegnava ad armarsi di tutto punto per sostenere questa lotta. Una copia del libro veniva collocata ai fianchi del morto e gli serviva per il suo comportamento.

Leggiamo in Erodoto, che gli Egiziani sarebbero stati i primi a concepire la trasmigrazione delle anime, concezione che doveva avere in altre regioni e soprattutto in India, una così grande fortuna. Ma è probabile che lo storico greco sia in errore. La confusione deve essere sorta dal fatto che, secondo gli Egiziani, l'anima dopo la morte poteva assumere aspetti diversi, d'un qualunque animale. Ma doveva trattarsi d'un modo di manifestarsi e non di una reale trasformazione. Bisogna dire, tuttavia, che una simile credenza subiva varie interpretazioni. Il popolano accettava le favole mentre il dotto si accontentava del giudizio postumo, dopo il quale i buoni gioivano nelle *Dimore celesti* e vivevano una vita felice, identificandosi con Osiride e annullandosi nell'essere perfetto. I peccatori invece subivano temporanee pene, proporzionate alle colpe, alle quali succedeva l'annientamento.

Nella fase greco-romana la religione egiziana si purifica ulteriormente in ciò che concerne la sanzione del bene e del male. In questo periodo non si tiene più conto alcuno del supposto effetto degli amuleti e delle pratiche superstiziose; non è considerato che il bene e il male e la dignità o il rango sociale del morto non gli conferiscono più alcun vantaggio.

A proposito di ciò, si trova nei papiri una bella leggenda relativa al grande sacerdote Khamoes, il quale, con mezzi magici, era stato ammesso col figlio a visitare il mondo ultraterreno. Prima di entrarvi, i viaggiatori incontrarono due convogli funebri assai diversi l'uno dall'altro. Il primo, quello d'un uomo ricco, era seguito da un lungo corteo sontuosamente parato che l'accompagnava all'estrema dimora. L'altro era quello d'un povero vestito d'una semplice stuoia e senza seguito. Dopo aver varcato la soglia delle case sotterranee, Khamoes e suo figlio, percorrendo le sale, trovarono, nella sesta, Osiride su un trono d'oro, circondato dai suoi consiglieri e davanti a lui la fatidica bilancia per pesare le anime. Le anime dei buoni erano accolte dai consiglieri del dio e salivano al cielo, quelle dei cattivi erano condannate a diversi supplizi. All' entrata della quinta sala vi era un infelice nel cui occhio destro girava il cardine della

porta. L'infelice era l'uomo accompagnato dal lungo seguito. Alla destra di Osiride, semplicemente vestito del lino reale, stava il povero destinato a vivere fra i gloriosi trasfigurati [9].

Allo stesso sentimento d'uguaglianza davanti alla morte e di giustizia postuma si riallaccia un significativo avvenimento. Il re Kufu, il Cheope dei Greci, non fu sepolto nella piramide a tal uopo costruita e da lui denominata, e ciò in punizione per le esazioni pretese dai suoi sudditi in vista di questa grande opera. Ricorre spontaneo il pensiero a Luigi XIV e a Versailles. Ma il prestigio della gloria è tale che, a distanza, scompare il suo prezzo e non resta che l'aureola. E' per questo che il ricordo del Re Sole spazia sulle vasche e sul verde della sua sontuosa dimora, come quello di Cheope sulla sua piramide. Si dice sempre: la Piramide di Cheope.

Non si può che ammirare, giudicando serenamente e tenendo conto dei tempi, una civiltà dotata d'un senso morale così elevato e così probo. La sua dottrina sull'immortalità dell'anima e sulle retribuzioni d'oltre tomba, dottrina assai più precisa e più pura di ogni altra, compresa quella del popolo di Dio, la rese celebre presso i popoli antichi. I suoi morti non sono delle pallide ombre come presso i Greci, né dei condannati al ciclo delle reincarnazioni come nell'India, ma sono degli immortali, e moralmente, come per noi cristiani, *le loro opere li seguono*. Il male non sfugge alla pena. Vi è un San Michele egiziano con la sua bilancia, e un *Libro della Vita:* le tavolette d'Anubis, per stabilire il bilancio della esistenza.

Persino l'amore, così poco conosciuto nelle religioni antiche, viene a porsi a lato della giustizia in testi come questo: « Amu-Re, io ti amo e ti custodisco nel mio cuore. Io non ubbidisco all'inquietudine del mio cuore. Quel che Amu ha detto prospera » [10]. Molti cristiani guadagnerebbero a meditare questa preghiera e a dire essi stessi, in presenza del male: io non obbedisco all'inquietudine del mio cuore. Un simile sentimento è stato sufficiente a far riconoscere alla Bibbia la saggezza di questo popolo, saggezza alla quale fu iniziato Mosè [11] e con la quale si misurò con fiera ostentazione il re Salomone [12].

---

[9] Cfr. Ad. Herman, *La religione degli Egiziani*, p. 464.
[10] Citato da Ad. Herman, *La religione degli Egiziani*, p. 169.
[11] *Atti degli Apostoli*, VII, 22.
[12] *III Libro dei Re*, IV, 30.

LA PERSIA

L'Egitto fu conquistato dalla Persia dopo la caduta, per mano di Ciro, dell'Impero babilonese e prima che Alessandro Magno venisse, a sua volta, a distruggere l'Impero persiano.

Questi grandi rivolgimenti apportano alle idee e ai costumi corrispondenti trasformazioni, lasciando tuttavia sussistere i tratti comuni, ereditati o propri della natura umana.

La civiltà persiana è brillante e non manca certo di grandezza; non riesce però a raggiungere la profondità della civiltà egiziana, nei tempi più fiorenti dei Faraoni.

La storia di Susa, la più celebre città persiana, risale al quarto millennio prima di Cristo. Storia, diciamo noi; ma sarebbe più esatto parlare di preistoria perché non si conosce ancora alcun avvenimento; ci rimangono soltanto testimonianze di civiltà che non mancano di quel fascino proprio delle cose scomparse da lungo tempo.

La storia propriamente detta incomincia con Sargon il Vecchio (2530 a. C.) ma si sviluppa più tardi, quando, cioè, saranno gettate le basi dell'Impero dei Medi, e, dopo, dell'Impero persiano propriamente detto.

Ciro, Cambise, Dario il Grande, la conquista dell'India e dell'Egitto, i ricordi di Salamina e di Platea, la scia luminosa che accompagnò il passaggio di Alessandro, dovevano lasciare una traccia duratura nei ricordi dell'uomo.

Susa è la città delle visioni di Daniele, della storia di Esther e di Mardocheo, di Nehemi, il ricostruttore del Tempio. E' anche la città, dove Temistocle, esule, venne a chiedere asilo al suo nemico Artaserse e dove Eschilo pose l'azione della tragedia *I Persiani*. Si sa che Napoleone fece allusione a Temistocle e alla sua condotta, nella lettera che indirizzò agli Inglesi prima di salire sul *Bellerofonte*.

Il mazdeismo è, fra tutte le religioni conosciute della Persia, quella che maggiormente ci interessa poiché segna il punto estremo del dualismo religioso o filosofico in materia di bene e di male.

Questa celebre dottrina ci è rivelata dal sacro testo persiano, intitolato l'*Avesta*, con i suoi commentari conosciuti sotto il nome di *Zend-Ave-*

sta, e del *Gatha*, opera di Zoroastro o di Zaratustra, nato nell'Iran verso il 600 prima di Cristo [1].

Il tenore dello *Zend-Avesta* è religioso, ancorché la sua ispirazione sia soprattutto politica, come presso Confucio o Lao-Tse [2]. Non vi manca la caratteristica filosofia e lo spirito è costantemente rivolto all'invisibile.

È necessario ricordare che le idee del mazdeismo quali noi le conosciamo sono confuse a causa della loro varietà. Ma il loro orientamento è nettissimo. Il mondo è un insieme di bene e di male, di luce e di tenebre, di pensiero e di materia informe, di verità e di menzogna e questa divisione continua lungo tutta la gerarchia delle cause fino ai principî primi. Tale dualismo è la caratteristica di tutta la dottrina.

Al sommo vi è Ormuzd, causa creatrice del mondo e principio del bene, il cui simbolo è la luce. Il suo antagonista è Ahriman, principio del male, simbolizzato dalle tenebre e chiamato « lo Spirito che distrugge ».

Nella lotta contro il male Ormuzd è aiutato dagli arcangeli, spiriti benefici, e Ahriman è il duce dei geni malefici che, con lui, corrompono e distruggono. L'universo così offre lo spettacolo di due armate che si combattono senza tregua.

E questo combattimento si ritrova nell'uomo, piccola immagine dell'universo. Le parti nobili del suo essere tendono al bene, le parti inferiori al male. Di qui il conflitto della virtù e del peccato in ciascuno di noi. Tuttavia la vittoria finale è garantita a Ormuzd. Nel mondo il bene avrà ragione del male, e gli uomini, per quanto i buoni debbano essere separati dai cattivi, saranno tutti accolti nel regno di Ormuzd, dopo la grande purificazione del fuoco, prevista dalla dottrina.

Precisazioni assai numerose arricchiscono naturalmente questo schema generale. Così, al di sopra dell'opposizione Ormuzd-Ahriman, lo spirito metafisico dei Persiani aveva concepito un Principio primo, senza opposizione interna, tale da far supporre un primitivo culto monoteistico, degenerato poi nel dualismo e, più tardi, in un politeismo assai grossolano.

Lo *Zend-Avesta* così si rappresenta le cose. In principio vi era Zervan, l'Essere per eccellenza, il Tempo senza limiti, l'Eterno senza confini e senza origine. Non vi era allora nessun essere che potesse chiamarlo creatore. Ma vi era Honover, « cioè la Parola, il Verbo che procedeva da Dio, essere emanato da Dio, ma inferiore a Dio e superiore a tutte le creature, sorgente e modello di tutte le perfezioni degli esseri, con la potenza di generarli » [3].

---

[1] Non v'è accordo, nei testi, su questa affermazione. Secondo l'*Avesta* Zoroastro sarebbe apparso « alla fine d'una parte del tempo abbandonata ad Ahriman », affermazione certamente leggendaria. Può darsi ch'egli non sia neppure esistito come farebbe supporre il silenzio di Erodoto a tal proposito, mentre parla assai diffusamente della Persia. E' più probabile che egli, pur essendo passato assai presto alla leggenda, abbia occupato un posto notevole nella storia dell'antica filosofia orientale. Fu un mago che, per primo, raccolse le tradizioni persiane e codificò i dogmi, le leggi e le prescrizioni morali degli antichi.

[2] Un indice di tale tendenza è questa curiosa sentenza dello *Zend-Avesta:* « La giovane che rifiuta di sposarsi rimarrà all'inferno fino alla resurrezione, qualunque opera buona ella abbia compiuto ». Non si può burlarsi meglio della vita eterna per fini d'ordine temporale.

[3] Cfr. CHAMPOLLION, *La Persia*, p. 126.

Il Verbo ha, per così dire, un'anima e un corpo. L'anima è l'insieme delle idee che formano la sua sostanza intelligibile, il corpo è la realtà di queste idee nella natura degli esseri. Per lui Zervan creò il fuoco e l'acqua e dalla sapiente unione dei due elementi nacque Ormuzd, l'essere luminoso e benefico, giusto giudice, nemico e distruttore dei mali e ponderatore delle azioni degli uomini.

Un giorno, guardando al di sopra di lui, Ormuzd vide lontano un essere nero e ripugnante che faceva il male, avendo, a tal fine, una lunga lingua e rapide ginocchia. Era Ahriman, che contemporaneamente al bene, era nato dal Tempo senza limiti.

Ormuzd fu sbalordito da questa visione e immediatamente decise di combattere il mostro. Per condurre a termine la sua decisione si scelse come aiutanti i Feruers, i geni del bene e tipi di tutto ciò che di buono avrebbe dovuto esserci nel mondo per il futuro. Ahriman, spaventato, creò, a sua volta, i Dews, geni malvagi o demoni, tipi dei futuri cattivi. Sei legioni formavano ciascuno dei due gruppi, e ogni legione aveva un suo principe. Akuman, del quale molto si parla nei testi, era il più quotato dei geni malefici. Egli tenta, come il Satana dei cristiani, di rendere gli uomini cattivi e di neutralizzare in loro l'opera dei geni del bene, turba la pace delle coscienze, e cerca di procurare il male morale.

Malgrado questi preparativi di battaglia, Ormuzd offrì la pace al suo avversario, ma questi la rifiuta dando origine, in tal modo, dopo la fine della creazione, alla lotta fra il bene e il male. Ahriman, sotto le spoglie d'un serpente, seduce i primi due uomini, li costringe a peccare, turba l'esistenza umana. L'umanità è abbandonata al dolore fino al tempo della resurrezione.

La dottrina prevede, in effetti, tre fasi: una creazione iniziale, uno stato transitorio, infine la dissoluzione, alla quale seguirà un ultimo giudizio che stabilirà il regno dei buoni e distruggerà il potere di Ahriman. Il dualismo è così concepito come un momento transitorio. Il bene trionferà nella sua pienezza, la vita verrà trasformata, e gli uomini non avranno più bisogno di nutrimento e non proietteranno più ombra [4].

Ormuzd, il dio del bene, è oggetto d'un fervido culto e tutti gli inni cantano la sua lode. Si diceva ch'egli aveva collocato nel cielo delle stelle preposte alla protezione dei buoni e alla lotta contro i cattivi; che aveva posto, ai quattro angoli del cielo sentinelle che regolassero l'intervento delle stelle, mentre una sentinella collocata al centro del cielo doveva vegliare contro i più grandi pericoli [5].

Ahriman al contrario, è sempre maledetto. Lo si chiama « colui che è celato nel delitto ». E' rappresentato tenendo nella destra un serpente con una grossa coda — suo simbolo —, mentre con la sinistra tenta di abbattere un leone che rappresenta Ormuzd. E' anche raffigurato da un lupo con le ali e con la coda di scorpione, da un leone con le ali e con il becco d'avvoltoio ecc.

---

[4] Cfr. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, trad. Bétoland, t. II, p. 267.
[5] Cfr. ANQUETIL DUPERRON, *Lo Zend-Avesta*.

Fra i figli di Ormuzd vi è Mitra, chiamato anche, come ci informa Plutarco, Mesites, « perché — aggiunge Amyot — intercede e procura »[6]. Prima del 2000 avanti Cristo, il culto di Mitra era assai diffuso in Persia e veniva generalmente celebrato nelle grotte. Animali diversi gli erano immolati, ma in modo particolare il Toro sacro, il cui sangue — si credeva — fecondava le piante e soprattutto il grano. Così — si pensava — la vita nasce dalla morte ed era, agli occhi dei fedeli, l'inizio della soluzione del problema del male.

A questa visione naturalista, doveva aggiungersi più tardi la preoccupazione del peccato, ma può ben darsi che non sia mai stata assente. Si sa che la sua presenza fu lungamente dominante e quasi esclusiva quando il culto di Mitra, dopo aver superato venti secoli, rinacque ai tempi del Sincretismo e si prolungò ancora nel Cristianesimo fino molto avanti nel Medio Evo.

I principî morali dedotti da concezioni così elaborate sono degni di lode. La purezza dell'anima e del corpo, la concordia familiare, il compimento di tutti i doveri civili, il matrimonio precoce, la fedeltà coniugale e la buona educazione dei figli. A tutto ciò si aggiungono, come in ogni altra legislazione antica, norme di igiene individuale e sociale.

In caso di prevaricazione i fedeli di Ormuzd confessano i loro falli al dio: è con questa confessione che incominciano le loro belle preghiere: « Intelligenza pura, concedimi di essere, in ogni mia azione e parola d'una santità indistruttibile. Fa che io possa fare apertamente tutto ciò che desidero fare; fa che io possa portare la mia parola a coloro che sono permeati dal bene e a coloro che ne sono lontani e che mi fanno del male. Io ti chiedo, Ormuzd, che i cattivi si purifichino e diventino buoni, ch'essi siano senza peccato, e che dove vi era il peccato non vi siano che buone opere » (tratto dall'*Yasna*).

Coloro che si rivolgono al dio con questa preghiera e conducono una vita conseguente hanno ragione di sperare in un giusto premio delle loro opere. Essi godranno la felicità in compagnia del loro dio e dei geni che li hanno guidati in questa vita. E poiché la morte è la necessaria condizione perché ciò si compia non è considerata un male, ma piuttosto un ponte che permette di passare alla regione « dove il male non esiste »[7].

L'anima del malvagio errerà per tre notti vicino alla spoglia del morto per essere poi trascinata dal suo genio malefico in un inferno (*douzakh*) dove rimarrà in compagnia d'altri geni perversi e cattivi. « In questo inferno è punita e tormentata senza essere, tuttavia, completamente abbandonata dalla clemenza di Dio. Uno spirito buono veglia perché il castigo sia proporzionato ai falli. Nell'inferno di Zoroastro le pene non sono eterne; l'espiazione del peccato è limitata e una duratura felicità è promessa a tutti gli uomini, ai buoni per i loro meriti, ai cattivi dopo il termine delle pene. Questa epoca felice per tutti gli uomini sarà la stessa della loro resurrezione »[8].

---

[6] Cfr. PLUTARCO, *op.* e *loc. cit.*

[7] Encyclopédie Jean Reynaud, al nome: *Zoroastre.*

[8] CHAMPOLLION, *La Persia,* p. 129.

La resurrezione verrà alla scadenza di 12.000 anni, il *Tempo limitato*, fissato all'inizio dal *Tempo senza limiti*. Allora nella grande assemblea di tutti gli esseri (ultimo giudizio) ciascuno vedrà il bene o il male compiuto. Ma, dopo diverse prove, tutti gli esseri della creazione, uomini buoni e uomini malvagi, geni benefici e geni malefici, tutti con Ahriman stesso, convertiti alla legge di Ormuzd, celebreranno la sua gloria.

Questa fu la dottrina ufficiale della Persia fino all'invasione araba che sostituì il *Corano* all'*Avesta;* essa però non impediva, in un paese dove la tolleranza sembra essere stata grande, il sorgere di altre idee religiose. Il re Shahpur nella sua corrispondenza con Costantino trattò dei cristiani il che sta a dimostrare che ve ne erano nel suo regno, come vi erano buddisti. In questo ambiente composito nacque la dottrina di Mani, confusa confluenza di concezioni babilonesi, persiane, cristiane e buddiste. Ma i maghi persiani chiesero l'esilio dell'innovatore e lo ottennero nel 255. Più tardi, sotto il regno di Bahram I, secondo successore di Shahpur, l'infelice fu crocefisso e scorticato vivo, atrocità peggiore della sua dottrina, se è possibile stabilire un paragone fra un errore dello spirito e un supplizio del corpo (marzo 275).

L'INDIA

È il paese dove, forse, il problema del male è stato vissuto e sofferto più tragicamente che in ogni altro. L'India ha conosciuto e perseguito, per lungo tempo, una civiltà completa, dove la religione, la filosofia, la poesia, le arti si sono affermate in ampiezza, ma non in uno spirito dilettantesco, come talvolta avviene presso di noi, estraneo alla gravità e all'esaltazione dell'Estremo Oriente.

Il *Samyutta Nikâya,* alludendo alle vanità intellettuali, vanità che sul nostro spirito esercitano un fascino straordinario, avverte: « O scolari, non pensate i pensieri che pensa il volgo chiedendosi: Il mondo è o non è eterno? E' o non è infinito? Se volete pensare, dite: Questo è il dolore e questo il suo rimedio » (trad. Foucher). « Io sono venuto a insegnare — dice Budda — ciò che serve alla pace: la verità sul dolore, la sua causa, la sua estinzione » [1].

I più interessanti pensatori indiani, quelli che hanno raccolto con maggior devozione e rispetto l'eredità di Budda e degli altri padri della dottrina, non desiderano soltanto per se stessi la liberazione dal male; essi concepiscono una salvezza universale, e la loro filosofia non ha altro scopo che di fissarne la formula. Ciò tuttavia non impedisce loro di esplorare tutte le vie per le quali, dopo, si sono affaticati i nostri sistemi; è anche sorprendente la compiutezza [2] del loro catalogo filosofico; ma il fine rimane sempre lo stesso: liberare l'uomo, e poiché sperano di giungere a ciò mediante la conoscenza, a questa si dedicano con un ardore, che si potrebbe credere disperato.

Non ci illudiamo di penetrare fino in fondo al pensiero indiano così attraente. Si tratta d'una foresta vergine. I testi sono oscuri e spesso contradditori tanto che neppure gli specialisti riescono ad accordarsi sulla loro interpretazione. Le direttrici generali non sono dubbie e questo è importante perché esse sole interessano ad un lavoro che intende penetrare nelle vie umane senza fare la storia della filosofia.

---

[1] *Majjhima nihâya,* trad. Foucher, I, p. 426.

[2] Per la diversità dei sistemi si può consultare Rene Grossuet, *Le filosofie indiane,* 2 voll., Desclée de Brouwer, 1931. I lavori del De La Vallée-Poussin sono conosciuti da tutti.

L'antica e vera ortodossia indiana è rappresentata dagli *Upanisad*, ai quali si riallaccia il bramanesimo del *Vedanta*, che spiega i suoi progressi dal VII al IX secolo dell'era volgare. Fra le due, e loro contrario, stende il suo lungo regno il buddismo, ritenuto dai bramini un'eresia e uno scandalo. Gli rimproverano di dissolvere l'anima e l'assoluto divino in un fenomenismo o in un idealismo evanescente. Quella corrente autentica occuperà parte della presente esposizione, senza escluderne altre.

Dal momento che il bramanesimo ci offre nella sua culminante manifestazione sublimi concezioni e, per tutto il suo svolgimento, concezioni nobili, se non vere, non rinunzieremo ai profondi pensatori per perderci in mitologie che sono tuttavia, e di gran lunga, le più diffuse nella massa indiana. La massa non pensa; ha bisogno di feticci. E poiché come in ogni altro paese il pensiero profondo è patrimonio di una piccola schiera di uomini, noi seguiremo la scia di costoro senza perderci in un vasto mare.

Si tratta del problema del male. Per comprendere fino a qual punto il pensiero del male può essere ossessionante e angoscioso in questo ambiente religioso, è necessario ricordare che a partire dagli *Upanishad* la dottrina della trasmigrazione delle anime regna sovrana, e che i rischi o le impreviste alternative ch'essa comporta costituiscono per il credente un vero incubo.

Donde è venuta questa persuasione? E' comune a troppi popoli perché se ne possa stabilire con esattezza l'origine. I Pitagorici come la maggior parte degli antichi Greci l'hanno professata, s'è infiltrata in Egitto, e i Druidi l'hanno professata, secondo che testimonia Cesare [3]. Psicologicamente può essere sorta, presso i pensatori, dallo spettacolo che offre l'universale trasformazione e ha potuto così costituire un momento essenziale di determinati sistemi cosmologici. Ma è assai probabile che la sua origine sia di natura soprattutto morale.

I beni e i mali sono ripartiti, nel mondo, in modo strano, senza che la giustizia venga ad ordinare una tale ripartizione. *Sii giusto e sarai felice:* questo assioma istintivo non è mai osservato. Poiché la coscienza è portata a credere che l'ordine universale è buono, evidentemente è necessario ricercare altrove la causa d'una tale ripartizione. Bisogna considerare anche la vita animale, le cui sofferenze non si spiegano e dove le ineguaglianze sono, come presso gli uomini, sorprendenti.

Tutto sarebbe comprensibile e giustificabile se, in una vita anteriore, ciascun vivente avesse avuto la possibilità di decidere, con la sua condotta, della natura che gli sarebbe stata attribuita, e della vita che gli sarebbe toccata in sorte in una futura esistenza. Una tale organizzazione permetterebbe alla vita di purificarsi, di perfezionarsi e di giungere forse, più tardi, alla felicità che è l'aspirazione d'ogni essere.

A ben riflettere, una simile speculazione, per quanto possa essere arbitraria e fallace, non manca di grandezza, e induce a vedere la vita della terra nelle sue varie manifestazioni — piante, animali e uomini — come

---

[3] CESARE, *De bello gallico*, VI, A.

la testimonianza d'uno degli stati mutevoli e successivi della moralità umana. La natura, in ciascun essere non è che l'effetto d'una esistenza anteriore, così come la condotta attuale determina la vita futura. Il bene e il male costituiscono così, in qualche modo, la sostanza stessa degli esseri e stabiliscono la loro gerarchia. Le caste indiane sono la stessa cosa e corrispondono né più né meno alle caste che distinguono i viventi di tutti i regni. Non vi è maggior differenza fra un albero, un cane e un uomo che fra un paria e un bramino. Tutto è morale e il mondo della materia, il mondo visibile, è, a rigor di termini, un *altro mondo*.

Ma dov'è possibile trovare la garanzia che la vita, invece di scorrere e di svolgersi progressivamente e tendere alla felicità, non sarà abbandonata a fluttuazioni travagliate e forse orribili? Nascere, soffrire, morire; rinascere, incominciare nuovamente la sofferenza, senza mai morire è forse un destino invidiabile? Per i saggi è un'inquietudine non una speranza. Lavori forzati a vita, insomma. E' meglio uscire subito da questo ciclo d'inferno con una vera salvezza (*mokoha*). Rendere eterna la sofferenza non vuol dire correggerla. Prendiamo piuttosto la tangente e evadiamo sia con la rinuncia o con il dissolvimento dell'io mortale o in altro modo. A meno che non vi sia nei nostri stati d'animo dello spirito un errore, nel qual caso è necessario ritornare ad una esatta valutazione.

Di qui procedono i sistemi.

La prima questione, sorprendente ma fondamentale, riguarda l' esistenza del male: esiste veramente il male? La coscienza che noi ne abbiamo non sarebbe fondata su una illusione, un semplice modo di considerare le cose? In questo caso allontanata l'illusione, sparirebbe il male e l'anima si risveglierebbe liberata dalla *conoscenza*. L'appello alla conoscenza come mezzo di liberazione è un *leit-motiv* della filosofia indiana. Che dice la scuola di Sankara, la cui influenza intellettuale è considerevole? Uomini, temete la sofferenza, la morte, e dopo la morte, nuovamente l'inizio del ciclo mortale in nuove e continue esistenze? Non sapete che tutto ciò è soltanto illusione? Tutto ciò suppone una pluralità di soggettivi ed oggettivi. Ma questo è senza consistenza reale. La pluralità non esiste e l'universo è uno in Brahma, e per chi risale alla coscienza di questa unità non v'è più divenire, non vi sono più vicissitudini né discordanze, non v'è più male.

La terapeutica del saggio si risolve dunque nell'esorcismo della illusione. La guarigione è intellettuale. Sapere vuol dire essere fuori dal pericolo, perché si è usciti dal conflitto delle cose e dal proprio conflitto con le cose, conflitti illusori che noi possiamo benissimo distruggere come li abbiamo creati.

La risoluzione dell'illusione riveste nel filosofo Asanga un carattere soggettivo; si tratta della coscienza. Si sa che la tradizione buddista s'è sempre rifiutata di accordare una reale consistenza all'io empirico. Asanga ci dice: « Non vi è dualità (nello spirito: soggetto e oggetto). Vi è solo la percezione della dualità ». L'oggetto della conoscenza non è, in tal modo, né esistente né non esistente, poiché è contemporaneamente l'uno e l'altro. Esiste perché è avvertito come esistente, donde gli deriva una certa esistenza; l'apparenza non ha almeno la realtà d'una apparenza? Ma nello stesso tempo, l'*oggetto* non esiste perché vi è solo *oggettivazione*.

In questa condizione il male come il bene sono un'illusione e la liberazione dal male ha lo stesso carattere. Si tratta, in sostanza, dell'annientamento d'un semplice pregiudizio. « Non c'è scampo ». « Sarebbe come se un re dell'illusione fosse vincitore d'un altro re dell'illusione ». Tutto ciò richiama il nostro Scarron che vedeva nell' inferno « l' ombra di un servo munito dell' ombra d' una spazzola, spazzolare l' ombra d' una carrozza ». Ci si trova in piena magia e in pieno sogno, il « sogno di una ombra », come nell'*Amleto*.

Il problema del male dunque scompare, per quel che ci riguarda, perché noi non *siamo*. Ma il male universale sussiste ed è continuo, indipendente dall'apparire o dallo scomparire degli individui, di queste ombre che passano. Si riferisce alle perpetue formazioni e trasformazioni (*samskara*), al gioco della concatenazione causale, che è l'unica realtà mentre l'io non è [4].

Simile gioco di prestigio non potrebbe soddisfare menti un po' profonde e però la maggior parte dei pensatori indiani, sdegnando questo fittizio intellettualismo si nutre di tutt'altre concezioni.

Sakya-Muni nel *Discorso di Benares*, dal quale i buddisti fanno iniziare la predicazione di Budda, ci dice: « Ecco, o monaci, la santa verità sul dolore. La nascita è dolore. La vecchiaia è dolore. La malattia è dolore. La morte è dolore. L'unione con chi non amiamo, la separazione da chi amiamo è dolore. Non soddisfare il proprio desiderio è dolore. In sostanza, le cinque specie di oggetti di desiderio sono dolore. — Ed ecco, o monaci, la santa verità sull'origine del dolore. E' la sete dell'esistenza, che porta da rinascita a rinascita, accompagnata dal piacere e dalla cupidigia che trova qua e là piacere. E' la sete di piacere, di esistenza e di instabilità. Ed eccovi, o monaci, la santa verità sulla soppressione del dolore. Estinguere questa sete con l'annientamento del desiderio, bandendolo, liberandosene, non lasciandogli più alcun posto » [5].

E come l'adesione alle cose che sono oggetto di desiderio scaturisce dall'io e la sua causa dal sentimento dell'io, così il buddismo combatterà questo sentimento nella sua duplice manifestazione corporale e spirituale per conseguire il *Nirvana*. Diversamente la vita continuerà a riprodurre la vita, e con essa il dolore, senza fine. Tutto ciò è costruito su una sorta di fenomenismo universale e su una radicata coscienza della « instabilità » delle cose.

Filosofia sostanzialmente negativa la cui inferiorità metafisica, nei confronti del bramanesimo antico e recente, è anche troppo manifesta.

Il bramanesimo fa appello al misticismo per aiutarci ad abbandonare il cosiddetto reale — che ha però la sua realtà come fenomeno — ma in ultima istanza si riallaccia — come noi stessi — a Brahma del quale tutto non è che una manifestazione e nel quale l'essere universale trova la sua perfetta unità, la sua semplicità esente da ogni opposizione e, per conseguenza, dal male.

---

[4] Sylvain Levy, *Esposizione della dottrina del Gran Veicolo*, t. II, Bibliothèque des Hautes-Etudes, 190° fascicolo.

[5] Trad. Foucher, p. 207.

Un nostro poeta ha meravigliosamente reso la concezione dei bramini, sulla quale si innestano pensieri diversi nelle particolarità, ma vicini:

Je suis le dieu sans nom, aux visages divers;
Je suis l'Illusion qui trouble l'univers;
Mon âme illimitée est le palais des êtres;
Je suis l'antique Aïeul qui n'a pas eu d'ancêtre;
Dans mon être éternel flottent sans fin les cieux;
Je vois naître en mon sein et mourir tous les dieux.
C'est mon sang qui coula dans la première aurore;
Les nuits et les matins n'existaient pas encore.
J'étais déja, planant sur l'océan obscur.
Et je suis le passé, le présent, le futur;
Je suis la large et vague et profonde substance
Où tout retourne et tombe, où tout reprend naissance,
Le grand corps immortel qui contient tous les corps.
Je suis tous les vivants et je suis tous les morts.
Les mondes infinis que mon rêve a fait naître
— Néant offrant pour vous l'apparence de l'être —
Sont, lueur passagère et vision qui fuit,
Les fulgurations dont s'éclaire ma nuit[6].

Il male dunque è soltanto frutto dell'illusione (*Maya*) che fluttua intorno al Principio eterno, manifestandolo, senza per altro alterarne la sostanza. Lo spirito individuale, attraverso la coscienza del suo nulla e del tutto di Brahma, vince l'illusione vitale, si libera dal dolore che da lei scaturisce e si inabissa in Brahma che è l'essere puro, spirito non suscettibile a mutamento alcuno, calma beatitudine.

La morte viene a noi in queste condizioni, il doloroso ciclo della reincarnazione non avrà più luogo a continuare; finalmente ce ne saremo liberati, come colui che inoltrandosi in una strada affollata, ha abbandonato la sua compagnia.

Noi parliamo di questo momento decisivo perché, in effetti, nel buddismo, come nel Sankhya, la liberazione dal ciclo delle trasmigrazioni non comporta la morte immediata. La vita presente continua, ma la forza che la sostiene è svanita; conoscerà il riposo, come la mola del vasaio che, pur girando ancora, dopo che si è cessato di imprimerle il movimento, sarà costretta, ben presto, a fermarsi. Il fedele allora è accolto in Brahma. E' la liberazione.

Che cosa accade nel caso contrario? Il *Bhagavad-Gita* (cap. XIV) ce lo spiega attraverso un paragone con la condizione felice e sotto una forma intellettualistica assai curiosa. La schiavitù della materia — osserva

---

[6] Io sono il dio senza nome dai volti diversi / Sono l'Illusione che turba l'universo; / La mia anima infinita è la dimora degli esseri; / Io sono il Padre antico senza antenati; / Nel mio essere eterno fluttuano senza posa i cieli; / Io vedo nascere in me tutti gli dei e morire. / Il mio sangue sgorgò nella prima aurora; / Ed io ero già, quando la notte e il mattino / Non esistevano ancora, librandomi sul nero oceano. / Io sono il passato, il presente, il futuro; / Io sono l'immensa, ineffabile e profonda sostanza / Dove tutto ritorna e cade, dove tutto rinasce, / Io sono il grande corpo immortale che abbraccia tutti i corpi. / Io sono i viventi e i morti. / I mondi infiniti nati dal mio sogno / — Niente offrendo a voi l'apparenza dell'essere — / Sono, lampo che passa e visione che fugge, / Le folgori che rischiarano la mia notte - HENRY CAZALIS, *L'Illusion*.

il testo — si manifesta su un triplice piano: dell'intelligenza, dell'istinto, dell'ignoranza. L'intelligenza procura gioia e luce, ma incatena l'anima con l'attrazione che esercita la conoscenza degli oggetti. L'istinto è di natura passionale, procede dal desiderio delle cose materiali e imprigiona l'anima con la tentazione di azioni impulsive. L'ignoranza, infine, nemica d'ogni saggezza, incatena l'anima con l'indolenza e la pigrizia. Ne consegue che, dopo la morte, la sorte dell'uomo intelligente sarà quella del saggio, il passionale trasmigrerà in un altro essere passionale, mentre l'ignorante sarà collocato fra esseri privi di ragioni e la sua anima rinascerà in una razza stupida. Infine — ed è questa la soluzione felice — « quando l'anima individuale comprende non esservi altro modo d'azione all'infuori di questi tre momenti, e conosce l'oggetto superiore a queste tre qualità, le supera e consegue la liberazione dalla rinascita, dalla sofferenza, dalla vecchiaia e dalla morte. Beve il nettare dell'immortalità ed è liberata ».

Abbiamo detto che su questa trama si intessono dottrine diverse. Tale diversità consiste nel concetto, di ciascuna dottrina, dell'individualità, della sua più o meno forte consistenza, presente o futura, di fronte alla coscienza originaria. Poiché pur professando in comune che in fondo solo Brahma esiste, si ammette poi nondimeno che l'apparenza fenomenica, per priva di sostanza che essa sia, è pur sempre una certa realtà., la realtà, cioè, di un'apparenza, è possibile evidentemente attribuire a questa realtà fenomenica, più o meno autonomia in rapporto alla Realtà della quale appunto è l'apparenza o manifestazione.

I termini qui sono suscettibili di varie interpretazioni. Apparenza, realtà, fenomeno, sostanza sono termini elastici quando non siano interpretati nella loro accezione corrente e quando siano usati nel tentativo di tradurre l'ineffabile. Gli orientali, soprattutto, adoperano questi termini con molta ambiguità, ma è noto, anche, che presso i nostri mistici stessi, è possibile trovare questi termini arditi che richiamano il vocabolario dei più saggi bramini. Tutti questi parlano di *Nirvana* — della proiezione in Dio della personalità individuale — come d'un ideale che è la liberazione stessa, in quanto il male altro non è che frutto dei nostri interiori dissidi e del nostro trovarci implicati nel conflitto delle cose, non tutti, però, dànno del *Nirvana* la stessa interpretazione. Alcuni lo intendono come un totale annullamento della personalità, tale da eliminare la coscienza individuale. Brahma ha riassorbito tutto ciò ch'era sua manifestazione, egli s'è risvegliato dal suo sogno e le immagini del sogno sono svanite.

Per altri invece, il sentimento di questo assorbimento della persona in Brahma sussiste tanto da non essere completo. Non si tratta dunque d'un totale annullamento, ma d'una pace lontana dalle tempeste dell'essere e del godimento forse felice di questa pace.

È quest'ultima concezione che ordinariamente suggeriscono gli *Upanisad*, mentre i buddisti, in gran numero, preferiscono pensare ad un totale annientamento della coscienza personale, per quanto, a lor volta, sembrino supporre che l'anima liberata abbia coscienza della sua incoscienza, così come un suicida si rallegrerebbe con la sua morte d'essere sfuggito all'infelicità. Si vuole che lo stesso Budda, richiesto della sua

interpretazione del *Nirvana*, si sia rifiutato di rispondere; probabilmente il Budda aveva tale sentimento del male che per l'uomo è la vita, che per lui l'essenziale — e poteva bastare — era liberarsene.

Aderendo alla migliore soluzione, quella d'un nirvana postulante uno stato ineffabile, negativo in rapporto a ciò che è di questo mondo, ma positivo e felice in se stesso, si può osservare che vi è pure un nirvana cristiano. La *beatifica visione* è, sotto certi aspetti, vicina alla concezione braminica quando questa riesce a tradursi in una formula completamente definita e chiara. Il caso è, del resto, raro ed è per questo che si disputa molto, fra gli interpreti, sul significato del nirvana, in questo o quello scritto indiano.

In ogni caso, tuttavia, la differenza fra l'induismo e il cristianesimo è capitale. Lo sforzo indiano per realizzare fin d'ora la liberazione dell'anima, induce il credente alla spersonalizzazione e a una rinuncia ostile della vita e della civiltà in tutte le sue manifestazioni. Ciò non è concepito nel cristianesimo, per il quale la vita presente è consacrata alla utilizzazione del male più che alla sua estinzione e per il quale le attività della vita sono stimolate e regolate dal rapporto con l'ineffabile.

Un testo tolto dall'*Upanisad*, e assai significativo, può rivelarci la natura del pensiero indiano anche là dove può essere ingannevole. « Soltanto i saggi che contemplano questa Anima (Brahma) nell'intimo della loro anima, l'Essere eterno fra le cose che passano, l'Intelligenza che esaudisce i desideri delle creature inintelligenti, quei saggi e non altri posseggono il riposo eterno. Là è l'ineffabile felicità; là la quiete suprema ».

E non bisogna dimenticare, nella lettura dei testi di questa scuola, che la personalità beata s'annulla in Brahma « come i fiumi si perdono nel mare », o « come tutta si confonde l'acqua pura mescolata all'acqua pura » (*Sankara*), non bisogna dimenticare, diciamo, ciò che scrive il nostro Maine de Biran nel suo *Diario intimo* che « l'immergersi in Dio traverso la perdita del sentimento di sé e l'identificazione dell'io con l'Oggetto reale, assoluto, unico, non è l'immergersi della sostanza dell'anima o della forza assoluta che pensa e che è ».

Ancora: non vi è fra quelle formule e quest'altra del *Taittiziyu upanishad*, la differenza che si potrebbe credere: « L'anima liberata gioisce dell'oggetto dei suoi desideri in compagnia di Brahma ». Alcuni commenti del *Vedanta* presentano concetti di salvezza, identici a quelli cristiani, cioè l'accesso a Dio e la contemplazione eterna, senza confusione della creatura con il creatore. Un esempio lo troviamo nel commento di Râmânuja al *Brahma sûtra* (II, 33). L'anima, quando sia liberata, contempla l'opera di Dio e aderisce alla sua beatitudine. « Abita in lui », « è cosciente di lui » spiega Râmânuja, grazie ad una intuizione unificante e comprensiva. E poiché anche l'universo è in Dio, l'anima liberata può muoversi a suo piacimento in tutti i mondi creati e goderne la ricchezza (*Brahma sûtra*, IV, 19-20). S. Tommaso d'Aquino non direbbe diversamente.

È doveroso dunque riconoscere questo sforzo, che si può ben dire eroico, speculativo, cosmico e insieme umano, metafisico e morale, ideologico ed eminentemente pratico, giacché si tratta di tutto l'uomo e del significato definitivo della vita.

Sakya-Muni non è il solo a rappresentare la profondità del pensiero

dell'India misteriosa e grande e però nella ricerca non ci si deve limitare a lui. La speculazione indiana ha saputo elevarsi ben più in alto e guardare oltre l'annientamento totale della coscienza. Con essa si è giunti a trovare al male un rimedio migliore della morte che sarebbe per il vivente il male più grande. Ha compreso l'appello del divino pronto ad accogliere l'umano e a immergerlo nella vita e nella luce.

Il saggio ha scoperto in se stesso questo tesoro. Oltre la personalità mortale egli ha intuito una immortale Realtà, nascosta in lui e in tutte le cose, un subcosciente universale, se così si può dire, e però ha desiderato morire in esso per una vera vita, fuggire verso esso per sottrarsi al male che contamina tutto ciò che vive.

Nel buddismo, e bisogna ricordarlo per onestà d'esposizione, vi è una confessione, il Jainismo, setta monastica come il buddismo primitivo, che tende a correggerlo e ad accostarlo in qualche modo al bramanesimo. Questi uomini cercano l'emancipazione dal male attraverso la rinuncia, sotto forma di carità, di castità, di rifiuto della proprietà individuale, dei beni temporali, della non violenza, della penitenza ecc. Uscire dall'interminabile fiume delle trasmigrazioni e « raggiungere l'altra vita » è costantemente il loro scopo. Per questo si chiamano i Tirtamkara, quelli che vogliono guardare. Alla liberazione dell'anima deve concorrere per loro anche l'ascetismo dello spirito, la vita contemplativa, portante alla fine al nirvana concepito come un pensiero virtuale inerte e tuttavia beato.

Lo Yoga è un'altra manifestazione — per altro così strabiliante per l'occidentale che non vi vede che follia, se non soperchieria o audace menzogna — dello sforzo indiano per liberarsi dal male. I seguaci di questa dottrina si ritirano nei boschi e sottomettono i loro corpi e i loro spiriti a pratiche inumane. Una tecnica respiratoria sorprendente serve, in generale, come punto di partenza del dominio ch'essi pretendono di esercitare su tutte le funzioni della vita e fuori dalla vita. Con questo esercizio, il credente pensa di impadronirsi del dominio di se stesso, di sfuggire alla pesantezza per passare poi alla liberazione spirituale esclusiva d'ogni male. L'Io fenomenico sarà, così, vinto a tutto vantaggio del divino *noumeno*. L'Io cederà al « Sé », essenza superiore dello spirito, assoluto in cui risiede la pace [7]. Anche i mistici cristiani assegnano all'ascesi un compito, ma è pur sempre limitato, salvo per quelli che si possono chiamare i vessilliferi della vittoria sulla carne, i quali sono però, come si è soliti dire, più da ammirare che da imitare. Per il cristiano lo sforzo d'ogni giorno, consiste nel fuggire il peccato e nell'esercizio delle virtù morali. Lo Yoga invece non pone distinzione alcuna fra il bene e il male del desiderio; per lui non vi è altro fine che sopprimere il desiderio come il male radicale, la fonte d'ogni male e di tutte le sofferenze.

---

[7] I filosofi idealisti del V sec. dell'era nostra, autori del *Vijûânavâda*, cercano come gli Yogi, di liberare lo spirito dalla coscienza fenomenica per immergerla in un'estasi mistica che è, per loro, una liberazione. Per quanto non credano all'oggettività del mondo esterno né all'io sostanziale, tuttavia vogliono liberarsene come prodotto dello spirito.

A meno che egli non preferisca dire che la distinzione fra il bene e il male non è che una ignoranza. Tutto è nell'Uno, nel « Sé » supremo. Di guisa che per lo Yoga della conoscenza (*Gnane-Yoga*) non esiste il male; intuizione profonda quando si voglia non tener conto del paradosso dei termini e dell'equivoco dell'atteggiamento. E' chiaro, infatti, che l'origine prima del male è nella distinzione degli esseri staccantisi dalla loro primitiva sorgente. In Dio, tutto è Dio e non comporta male di sorta.

Da ultimo, un'audace dottrina — che da lontano fa presentire il Nietzsche di *Al di là del bene e del male* — si riallaccia al culto di Siva, il dio cosmico, distruttore e insieme fecondatore. Per i pensatori di questa scuola, il carattere spaventoso di Siva, che distrugge sotto la sua danza tutte le generazioni viventi, è l'ideale della superiorità morale, quella che è al di là del bene e del male, stabilentesi in una regione dove il bene e il male non hanno più un dominio separato, ma entrambi servono ugualmente i fini dell'onnipotente natura.

La danza di Siva spiana tutto, « contradditoria » e insieme « in accordo con se stessa ». Un antico inno sivista così invoca il dio: « I cimiteri sono i tuoi giardini; la tua corte è fatta di vampiri; la cenere dei roghi è la tua polvere di sandalo; una corona di crani umani: ecco la tua ghirlanda di fiori. Il tuo umore è sinistro, come il tuo nome. Tu nondimeno ami la felicità di quelli che ti invocano, o datore di grazie ».

La possibilità di ricevere come grazie ed elementi di felicità i dolori e la morte come le gioie e la vita più ardente è fortemente niciana, e, per quanto strana ed esasperante, non manca di grandezza. Con un accento più tranquillo, ma, in fondo, altrettanto lugubre, Marco Aurelio dirà: « O mondo, tutto ciò che tu mi porti è per me un bene ».

La critica essenziale ch'è possibile muovere al sistema indiano, considerato nel suo insieme, consiste, tutto sommato, nel rilevarne il carattere negativo e quella sorta di capovolgimento metafisico che è sua opera. Per noi Occidentali, il bene è l'essere, quello che è in noi e fuori di noi; è la conoscenza con i suoi oggetti, l'azione con i suoi risultati, i fenomeni con il loro progresso portato fino alla perfezione, ed è, ancora, un ideale essenzialmente positivo perché la realtà è consistente e buona. L'universo non è un sogno di Brahma, ma una creazione, una partecipazione di Dio, dotata d'autonomia, con un suo destino al quale è legato il nostro.

Il filosofo indiano avverte come nefasta una tale direttrice del pensiero e della vita, perché, secondo lui, ogni particolare forma di esistenza è cattiva o illusoria; ogni individualità è un decadimento; ogni attenzione rivolta all'io è una sorta di peccato a meno che non consista nella eliminazione e nel rifiuto; l'attività che scaturisce dal desiderio costituisce un impegno più profondo e più temibile nella nativa miseria, nella morte continua, che noi chiamiamo vita. Il nostro preteso progresso consiste nell'incatenarci sempre maggiormente ad una spossante complessità e alla sofferenza. Il bene non si può conseguire che attraverso il regresso e la rinuncia. Fuggire, prima di tutto, ciò che è fuori di noi; poi fuggire quel che in noi ha lasciato e impresso il mondo; infine fuggire se stesso come

fenomeno transeunte, per congiungersi all'eterno: questo è, per il filosofo indiano, il solo programma.

È ben inteso che da un siffatto piano non può nascere una civiltà, ma possono sorgere isolatamente delle grandi anime. Il *Mahatma* non è affatto un'astrazione; ne ha veduti il nostro secolo e può ben darsi che, per gli avvenimenti che stanno svolgendosi, ne veda ancora. Nel rendere omaggio a questa forma di vita è necessario dire la verità. La metafisica indiana, nel suo insieme, è una metafisica capovolta; essa giunge a Dio procedendo a ritroso e rischia così di gettare nel nulla tutta la sua opera. Perfeziona il soggetto abolendolo cosicché Leconte de Lisle ha ragione di vedere i suoi adepti

Ensevelis vivants dans leurs songes austères [8].

Pascal così ha definito l'universo, come gli antichi avevano definito Dio: « Una sfera infinita il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessuna parte ». Per l'indiano felice, avulso dalla realtà temporale, immerso nel suo ineffabile Brahma, la sfera infinita si riduce al suo centro inesteso, che è tutto come è nulla, che rende felice nella misura in cui distrugge tutte le nostre gioie.

[8] Sepolti vivi nei loro sogni austeri - *Poemi antichi.*

LA CINA E IL GIAPPONE

Mentre alla confluenza dell'Europa, dell'Asia e dell'Africa, fiorivano le civiltà che fino a qui hanno attirato la nostra attenzione, un'altra parte del mondo vedeva sorgere una cultura completamente distinta, nella quale le idee morali si sarebbero affermate grazie a geni che ancora oggi brillano nella memoria degli uomini. Nessuno ignora chi sia stato Confucio; tutti conoscono Lao-Tse, e questi grandi astri hanno pure i loro satelliti. Guardiamoci dunque dall'errore dei turisti che non scorgono nei Cinesi che la raffinata puerilità della loro educazione e la laboriosa frivolezza delle loro sentenze. Essi alimentano i grandi pensieri che i loro antenati hanno elaborato e che ancora sopravvivono.

LAO-TSE (600 circa a. C.)

Confucio e Lao-Tse sono contemporanei e compatrioti. Entrambi vissero nel VI secolo a. C., ma fra le loro dottrine vi è una profonda differenza. La prima, quella di Confucio, è popolare e soprattutto pratica, aderente ai costumi privati e alle istituzioni sociali; quella di Lao-Tse è estremamente elevata e segreta ed è quella che ci scopre le concezioni dei saggi di questo paese, riguardanti la natura e l'origine del male, il modo di comportarsi nei suoi riguardi e quello che ci si può attendere da una saggia condotta.

È necessario osservare subito che ci attende una certa delusione, perché l'interpretazione dei testi è incerta e, per conseguenza, rimangono sulla dottrina stessa molti dubbi. L'oscurità del pensiero indiano è poca cosa se paragonata a quella del pensiero cinese. Osserviamo ancora che vi sono rapporti sicuri fra la dottrina indiana e quella cinese tanto che non ci sarà difficile scoprire sotto la penna e sotto lo stile di Lao-Tse, molte osservazioni che gli *Upanisad* e il *Vedanta* ci hanno rese familiari.

Idea fondamentale del *Tao-te-King*, opera di Lao-Tse [1], è la distin-

---

[1] *Tao-te-King* è il titolo generale dell'opera e significa: il *Libro della Via e della Virtù*. Si divide in due parti: il *Libro della Via: Tao-King* e il *Libro della Virtù: Te King*.

zione fra l'Infinito, il Perfetto e l'Eterno, da una parte; del finito, dell'imperfetto, del caduco, dall'altra, donde nascono le ineguaglianze e i conflitti calamitosi di questo mondo. I due aspetti dell'essere si annullano, tuttavia, nel Tao, origine e fine universali, superiore unità, della quale il mondo mutevole non è che la manifestazione sorta nella molteplicità.

In tutte le cose dunque, il perfetto e il bene che le alimenta sarà attribuito alla natura trascendente del Tao, mentre l'imperfetto, donde procede il male sarà attribuito alle sue emanazioni nel tempo.

La natura umana, si intende, deriverà dallo stesso principio e parteciperà della stessa distinzione. La nostra natura partecipa della imperfezione del mondo che passa, ma partecipa anche di Tao, e questa partecipazione le permetterà di tendere a lui e forse di raggiungerlo.

Lo spirito umano non può conoscere la natura del Tao supremo in quanto essa è estranea ad ogni natura emanata, anche se da lei tutto emana. « Il Tao è vuoto (vuoto, cioè, di tutto ciò che noi conosciamo), ma la sua attività è inesauribile. E' un abisso dove è possibile vedere la sorgente di tutti gli esseri del mondo » (IV).

Il Tao in se stesso è dunque inconoscibile, come il Dio della teologia cristiana, e non può essere definito che con pseudonimi. Quanto all'identità dell'emanato e di Colui dal quale emana — un cristiano direbbe: la conciliazione fra Colui che è eminentemente ogni cosa e la creazione che è tuttavia qualche cosa —, « questa identità — dice Lao-Tse — è un abisso di profondità: è l'abisso degli abissi » (I).

Ci sembra che il significato di questa dottrina di Dio possa interpretarsi in senso buono. Nei suoi particolari appare invece piuttosto complicata e Lao-Tse sembrerebbe essere incline verso un idealismo hegeliano nel quale il Principio Primo sarebbe potenziale e insieme manifestato, implicito ed esplicito, ideale e fenomenico, infinito e finito, nel quale, infine, l'Assoluto risolve in sé questi contrari.

Comunque sia, Lao-Tse, da buon Cinese, lascia da parte assai presto queste astrattezze per preoccuparsi soprattutto del concreto e in particolare dell'uomo.

Per lui, l'uomo primitivo era perfettamente puro, e ignorava anche la distinzione fra il bene e il male, tanto la sua vita era cristallina e semplice. Seguendo il suo esempio, il saggio non pensa affatto alla virtù, divenuta una tendenza naturale. Così Aristotele diceva che la perfetta virtù, come l'arte, non delibera.

Unico mezzo per conseguire tale perfezione è l'unione con il Tao, poiché, allontanandosi da questo principio della perfezione, si ricade nella contraddizione degli elementi interiori ed esteriori dalla quale nasce ogni prevaricazione e ogni disordine. E' quanto è accaduto all'uomo a causa di ciò che si chiama civiltà.

Lao-Tse e i suoi discepoli sono dell'avviso di Rousseau: la civiltà è male. « Soltanto la civiltà — dicono loro — non il mondo; i costumi, non la natura; il civilizzato, non l'umano ». Cosicché si trova qui un ottimismo della natura, e un pessimismo della società.

Una sorta di peccato originale ha provocato la cacciata dell'uomo dall'Eden e il termine di un'Età d'oro nella quale si manifestava liberamente l'unità del mondo, l'armonia del genere umano, e la sua pacifica

unione con gli esseri inferiori: una famiglia sola con i diecimila esseri [2], sotto un cielo splendente per tutti. Ma oggi la società è « un pantano ». Così il solipsismo che per Confucio è un male, diventa per Lao-Tse il bene superiore.

Lao-Tse è sostenitore del non-agire non per apatia o per rinuncia ad una retta vita, ma per diffidenza verso il reale tentatore, per disinteressamento e distacco dall'io egoista, per un disprezzo di tutte le attività, le quali altro non fanno che spingere al male. Specie di quietismo ripreso da Ciung-Tse, che fortunatamente non ha molto influito sull'anima cinese, orientata da Confucio in tutt'altra direzione.

Qui la direttrice è ben definita. Non vi sono opere esteriori che siano buone, non vi sono dogmi sociali né quelli che noi chiamiamo i valori dell'intelligenza. Il sapere, i discorsi, l'attività esterna, sono mali che compromettono « la lunga vita ».

Negata la dedizione alla prosperità sociale, il premio e il castigo non hanno più oggetto e recano danno. Tutto ciò non provoca che disordine e anarchia ed esalta le passioni col pretesto di dominarne qualcuna. Sono le leggi a far sorgere i criminali, i regolamenti a provocare l'anarchia. Lasciate l'uomo a se stesso e diventerà innocente e inoffensivo [3].

« Il saggio — dice Lao-Tse — soffoca la sua personalità e in tal modo le dà valore, trascura il suo corpo e così lo preserva, si sforza di non avere desideri giungendo così al completamento dei suoi desideri » (VII).

Queste massime potrebbero essere comprese e accettate se non le rendesse oscure la tendenza generale. Lao-Tse pure sente che difficilmente potrà essere seguito. Il timore e il desiderio sono nell'uomo. « Ah! è difficile non temere ciò che gli uomini paventano » (XX): riferendosi ai mali. E per i beni invece il saggio dice: « Noi siamo in un deserto sterile e infinito, ciononostante gli uomini si agitano come per una festa » (*ibid.*).

Gli uomini temono la morte e non comprendono ch'essa è in loro e che non potrebbero disfarsene senza cessare di vivere. Essere in *continua trasformazione*, come è il nostro caso, vuol dire essere in una situazione permanente di morire come di vivere. « La cessazione non può non cessare completamente », osserva un metafisico della scuola [4].

Un altro discepolo, Ciuang-Tse, è dello stesso parere e aggiunge che, dopo tutto, non v'è in ciò distruzione alcuna. La morte è un mutamento come gli altri. E' un *mutamento* come quelli che possiamo rilevare ad ogni istante, in noi stessi e nell'universo. Non deve dunque essere considerata un male, ma un fenomeno del tutto naturale e semplice. L'ordine totale lo santifica e sarebbe facile comprendere ciò se, invece di lasciarsi abbagliare dalla luce e dall'ombra, « salissimo nel carro del sole » [5].

Il saggio Lie-Tse, testé citato, accarezzando, con gesto amletico, un cranio, dice: « Io e questo cranio sappiamo che non vi è vera vita come non vi è vera morte ». Non vi una vera vita, perché la vera vita è quella che non perisce ad ogni istante. E se non vi è una vita vera non può

---

[2] Diecimila è la cifra simbolica per indicare la moltitudine degli esseri.
[3] Lao-Tse, L; Ciuang-Tse, CXLIII.
[4] Lie-Tse, K. I, p. 73.
[5] Ciuang-Tse, l. IV, p. 96.

esservi una morte vera; non vi sono che mutamenti che non suscitano l'interesse del saggio per quanto lo riguarda e che il saggio giustifica in quanto concorrono all'ordine universale.

Le don de vivre a passé dans les fleurs,

dirà più tardi il nostro Valéry [6]. Anche lui troverà che tutto è bene. Così è pensato anche il male umano a meno che non aderisca e non intacchi la saggezza. In tal caso che cosa può la morte? Ce lo dice, senza dubbio, Lao-Tse in questa frase un po' enigmatica: « Chi muore e non perisce (secondo lo spirito) possiede la vera longevità » (XXXIII).

Quanto all'urgenza del dolore e dei mali, che così numerosi travagliano gli uomini, essa dipende dall'interesse che noi accordiamo alla nostra persona. « Al male ci si sottrae, trascurando la propria persona » (*Il libro della Virtù*, LII). Per liberarsi dal male il saggio deve dunque liberarsi dalla sua personalità. « Se noi consideriamo ciò che ci capita come una disgrazia vuol dire che noi abbiamo una personalità. Una volta liberati dalla nostra personalità come potrebbe raggiungerci la disgrazia? » (*Ibid.*, XIII). E' necessario guardare da più in alto, poiché il nostro è un caso particolare d'un grande ordine al quale non possiamo che aderire, una volta riconosciuta la sua Sorgente divina. « Quando avremo compreso che il cielo e la terra sono un gran crogiuolo e che il creatore è un grande artefice, dove potremo trovare qualcosa che non sia buona per noi? ». Una tale intuizione non porta, tuttavia, a vedere nel creatore una particolare intenzione nei nostri riguardi o una paterna benevolenza come ci è data dal Vangelo: « O mio Signore, o mio Signore, esclamò Tchouang-Tse rivolgendosi a Tao, tutto distruggi senza essere crudele; dài a piene mani i tuoi doni a diecimila generazioni senza essere generoso ».

Ci si può chiedere se, nella filosofia di Lao-Tse, il bene e il male abbiano un significato per se stessi, o se, invece, non siano, come in Spinoza, relativi al nostro modo di sentire e di comprendere. Il dubbio è nato da frasi come queste: « Tutti gli uomini conoscono sotto il cielo il bello per essere bello; ed è l'origine del brutto. Tutti gli uomini conoscono il bene per essere bene: e di qui viene il male » (II). Se il male non nasce che dal suo contrario che noi chiamiamo forse arbitrariamente bene non si può dire affatto ch'esso abbia un significato nell'assoluto. Ma ciò sembra contraddire a ciò che il filosofo diceva poco fa, quando attribuiva il male ad una deficienza dell'emanato in rapporto alla sua Sorgente. Crediamo dunque che sia necessario dare questa interpretazione: il bene e il male si generano l'un l'altro *nel pensiero*. « Così il facile e il difficile nascono l'uno dall'altro; il lungo determina il breve, ecc. ». Non consegue, tuttavia, che il bene e il male in se stessi siano senza consistenza e senza realtà oggettiva. Platone diceva che il *grande* e il *piccolo* appartengono come tali all'ordine della relazione, non a quello della quantità, ma non concludeva che la loro opposizione fosse fittizia e non dipendesse che da noi soli. Si potrebbe dedurre, è vero, che per Lao-Tse il male non è che un bene minore, il che non è di buona dottrina. La verità è che le filo-

[6] Il dono della vita è passato nei fiori - *Il cimitero marino.*

sofie antiche ci sfuggono, in molti punti, ad una esatta puntualizzazione, e che non dobbiamo lasciarci prendere dalla smania di concludere.

Altrettanto va detto di ciò che riguarda il destino ultimo dell'uomo, così come lo vede il nostro pensatore. Siamo ben felici di sentirlo dire: « Colui che si unisce a lui, il Tao lo riceve nel suo seno; colui che si unisce alla virtù dalla virtù è ricevuto; chi si unisce al male il male lo riceve »[7]. L'affermazione di sanzioni morali è per noi preziosa e commovente, anche se non è detto come il Tao riceva il fedele nel suo seno, che cosa faccia per lui la virtù, e in che modo gli si opponga il male. Si sa solamente che l'assenza assoluta del desiderio può liberarci dal male che sempre ci angustia. Il ritorno all'assoluto è la conclusione ultima di tutta la nostra esistenza. « Tutti gli esseri nascono insieme, e tutti ritornano alla loro origine. Dopo una vigorosa fioritura, tutta la vita ritorna là donde è scaturita (come la vita delle piante in autunno, aggiunge il commentatore, scende e ritorna a nascondersi nelle radici). Il ritorno all'origine costituisce la quiete, la quiete si consegue con il ritorno al destino. Soltanto con il ritorno al destino si consegue l'eternità. Colui che conosce ciò che è eterno è illuminato; colui che non lo conosce è perduto. Colui che conosce l'eterno rende grande la sua anima; con il suo progresso nel bene si rende illustre. Essendo eminente può divenire grande in tutto. Grande in tutto egli diviene simile al cielo. Simile al cielo, raggiunge Tao. Partecipe di Tao, diviene eterno. E anche se la sua persona (o il suo corpo) sparisce, non v'è per lui danno alcuno (XVI).

L'ambiguità di queste parole rimane comunque e lascia in noi l'incertezza e il dubbio quanto al fine dell'uomo.

Rimane solo da aggiungere che Lao-Tse, come i Pitagorici, aveva concepito un vago dualismo sotto forma del pari e del dispari, del maschile e del femminile, che ai suoi occhi rappresentavano il bene e il male nell'ordine della natura. Non è il caso di insistere su tali considerazioni che non portano a nessuna importante conclusione.

CONFUCIO (KUNG-FU-TSE)
(551-479 a. C.)

Nell'iniziare il saggio su Confucio (Kung-Tse)[8] confessiamo tutta la nostra ammirazione per questo cinese, il quale nel VI secolo prima di Cristo, viene ad occupare, nel pensiero politico, un posto che sarà poi ripreso, due secoli più tardi, dai Platone, dagli Aristotele, dagli Socrate. Il suo ideale è l'uomo nobile sostegno della città, e cerca ovunque il principe che lo prenderà come consigliere e gli permetta di educare il suo popolo.

---

[7] LAO-TSE, *Il libro della Via*, XXIII.

[8] *Confucio* è una cattiva trascrizione latina del nome cinese, fatta dai missionari gesuiti.

Meno metafisico di Lao-Tse, Confucio racchiude la sua dottrina nei limiti del semplice buon senso; una tale limitazione non le toglie tuttavia grandezza. Confucio è soprattutto un moralista e però, trascurando il problema dell'origine del male, accetta come un fatto che l'uomo sia sottoposto allo sforzo per correggere e perfezionare se stesso. Pur ignorando il peccato originale egli vede che in questo mondo sottomesso all'accidente una creatura non risponde mai interamente al suo tipo; è imperfetta. E allora conclude: « La legge del cielo è il perfetto, mentre il perfezionamento è la legge dell'uomo ». Così il suo moralismo e il suo civismo sono riallacciati ad un ordine cosmico, dal quale scaturiscono sotto un supremo governo. Anch'egli vuole che la volontà di Dio sia fatta *sulla terra come in cielo*.

Egli crede, tuttavia, riflettendo su questo problema d'origine che non lo occuperà, che il male viene dalla carne e dalla materia. Prima del suo funzionamento nel corpo, o, se si vuole, indipendentemente dal corpo, l'anima umana è perfettamente saggia, consapevole di tutti i principî del bene e capace di regolare, con essi, la sua condotta in ogni direzione. « Ma nei legami con un corpo composto di elementi materiali, fra le tenebre delle passioni, le virtù talvolta si ottenebrano ».

Così la pura coscienza morale della separazione costituisce l'essenza divina della nostra natura, mentre le passioni della carne ne sono il momento temporale e spingono l'uomo nello stato peccaminoso e fanno della sua coscienza attuale un paradiso perduto. Il nostro travaglio, da allora, è volto esclusivamente alla riconquista di ciò che abbiamo smarrito. « Se perdiamo un pollo o un cane ci industriamo di rintracciarli... Il compito fondamentale della filosofia pratica consiste nel ricercare i sentimenti del cuore che noi abbiamo smarriti, ed ecco tutto » [9].

Ciang-Tse, a sua volta, sviluppando il pensiero del Maestro, spiegherà che il male umano ha la sua origine nei sensi, i quali alterano in noi attraverso le differenziazioni da loro determinate, la nostra natura celeste, una e semplice, con tutte le conseguenze di rettitudine e di felicità che comporta la semplicità celeste. Le passioni nascono dai sensi, dalle passioni i vizi cosicché è necessario staccarsi da questa regione inferiore del nostro essere. Essa è l'Umano, che si oppone al divino Tao, ed è il divino il nostro vero dominio.

Queste sono le determinanti della nostra condizione morale in se stessa. Nella sua indagine sulla felicità e l'infelicità che dipendono strettamente da essa e pure per tanti aspetti sembra che la superino, Confucio, come gli stoici, distingue fra i beni che dipendono da noi e quelli che a noi sfuggono. I beni della fortuna sono fugaci e incerti e la loro concessione dipende da una volontà a noi sconosciuta, mentre i beni dell'anima sono esclusivamente nostri e li troviamo in noi quando sappiamo volerli ed esercitarci in essi. Se questo travaglio è portato agli estremi, dà al saggio

---

[9] Cfr. MENG-TSE, trad. Panthier, p. 123. Avvertiamo qui che Confucio non ha fatto che scrivere degli estratti di antichi saggi. La sua dottrina è contenuta nei lavori che ci sono stati tramandati dai suoi discepoli e cioè: *Il grande insegnamento*, *Il Giusto Mezzo*, *Conversazioni*, e infine i due libri di Meng-Tse (Mencius), scolaro del nipote del Maestro.

una specie di potere soprannaturale e una indipendenza sovrana e fa di lui « il partecipe del cielo e della terra » (Kung-Tse).

Il resto che importanza può avere? Il fondamento della felicità non consiste nel possedere questa o quella cosa, ma nell'accettazione della propria sorte, alla quale, perché si possa conseguire il proprio bene, basta saper adattare la propria condotta. « Il saggio agisce conformemente alla situazione ch'egli occupa senza desiderare altro al di fuori. Ricco e onorato deve agire come un uomo ricco ed onorato. Povero e disprezzato agisce come deve agire un uomo povero e disprezzato. In mezzo ai barbari dell'Ovest o del Nord, agisce come si conviene agire in mezzo ai barbari. Nell'infelicità e nella sofferenza si comporta come è necessario comportarsi in queste circostanze. Ovunque e sempre il saggio è soddisfatto della sua sorte... Non si lamenta mai; non mormora contro il cielo e non accusa gli uomini. Così il saggio conduce una vita calma e facile nell'attesa che si compia il destino divino » [10].

La *conoscenza* è concepita, come presso gli Indiani, come fondamento essenziale della virtù morale. Con tale affermazione Confucio si riallaccia a Socrate. « Per essere veramente virtuoso non v'è che un mezzo: possedere una perfetta conoscenza del bene e del male » [11]. La perfezione diventa per noi la più urgente attrattiva, quando ci si rende conto, con una visione superiore, che « la perfezione è la sorgente e il fine di tutti gli esseri. Se non esistesse il perfetto, nulla esisterebbe » [12]. Sublime concezione che pone Confucio fra i più grandi pensatori di tutti i tempi.

Purtroppo nella dottrina di Confucio non si parla di immortalità; a meno che non si intenda, come Augusto Comte, una « immortalità soggettiva ». A uno scolaro che lo interroga sulla morte, Confucio si limita a rispondere: « Non conosciamo la vita: come possiamo sapere ciò che è la morte? » [13]. Il discepolo Ciung-Tse, esprimendo il mistero della morte lo racchiudeva in una sconcertante similitudine: « La vita dell'uomo fra la terra e il cielo è come il salto d'un cavallo bianco che passa su un burrone e improvvisamente sparisce » [14].

Lo stesso discepolo, riallacciandosi al pensiero di Lao-Tse a proposito dell'inesistenza della morte nella natura, dove tutto è trasformazione, così si esprimeva: « Io, Ciang-Tse, un tempo sognavo di essere una farfalla volteggiante e mi sentivo felice. Non sapevo di essere Cieu. Quando improvvisamente mi risvegliai mi trovai ad essere il vero Cieu. E non sapevo se ero Cieu sognante o una farfalla che sognava di essere Cieu ». Per lui ciò non aveva alcuna importanza [15].

« Colui che muore dopo aver praticato, con tutto il cuore, la legge del dovere, dice Confucio, ha compiuto il giusto decreto del cielo ». Questo gli deve bastare, perché, così vivendo, non sarà dimenticato e « in

---

[10] *Il Giusto Mezzo*, cap. XIV.
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*, cap. XXV.
[13] *Conversazioni*, XL, 11.
[14] Ciuang-Tse, K. 22.
[15] *Ibid.*, K. 2.

questo senso si dice ch'egli non muore intieramente » [16]. « Colui che muore e lascia ricordo di sé, aveva già detto Lao-Tse, possiede la vera immortalità ».

Per la pratica Confucio professava la dottrina del « giusto mezzo », vicina al pensiero greco, più stoica tuttavia che aristotelica, come si vede dalla seguente distinzione. « Quando la gioia o la collera, il piacere o la tristezza non ingrandiscono nell'anima, è ciò che si chiama il Giusto Mezzo. Quando questi sentimenti si manifestano senza oltrepassare la misura, è ciò che si chiama l'Armonia » (Ciung). Questa armonia che è il principio del mondo e la legge generale delle sue trasformazioni, non può non essere il principio di una retta vita morale. Il male consiste nel recare offesa a se stessi o al di fuori di noi.

Il male, ahimé! è ovunque. « Il Maestro diceva: Tutti gli uomini pensano in se stessi: Io sono saggio; ma corrono a gettarsi come bestie selvagge nelle insidie e nelle reti e nessuno riesce a sfuggire ». — « Il Maestro diceva: Oh! quanto è bella la perseveranza nel Giusto Mezzo! Ma gli uomini che sanno mantenervisi a lungo sono ben pochi » [17].

Confucio guarda al dolore affettando la più perfetta indifferenza. « Se vi si chiede di me, rispondete: E' un uomo al quale il continuo sforzo ha fatto dimenticare la mancanza e che in esso trova una gioia che gli fa dimenticare le sue pene. Non si avvede affatto che la vecchiaia si avanza » [18]. Il filosofo cinese, in tal modo, si scopriva strettamente razionalista, mentre Budda, nella stessa epoca, eleggeva la pietà a fondamento della sua dottrina morale. La dottrina, relativa al problema morale, di Confucio è stoica; questa, mentre ha avuto scarsa fortuna e poca diffusione fra le masse, ha saputo tuttavia informare i letterati, i quali rimasero fedeli alla concezione confuciana e sono stati questi ad ispirare sempre la politica, a reggere e ad amministrare i costumi dei riti religiosi, a dirigere la vita sociale in modo da fondare una reale civiltà, ciò di cui il buddismo era assolutamente incapace. Conoscere l'ordine universale e aderirvi fu sempre il principio che ispirò i pensatori seguaci di Confucio ed essi avrebbero sottoscritto a ciò che diceva il Maestro: « Aver appreso al mattino ciò che è il Tao e morire la sera, è la perfezione » [19].

Vi è, per altro, da rilevare che in una società così sana e positiva non mancò tuttavia il più nero e il più dissolutore dei pessimismi. Il filosofo Yang-Tse, che visse prima di Ciang-Tse, professava il disprezzo della vita, assumendo un atteggiamento contrario ai Taoisti che la veneravano come un dono del cielo. Cent'anni di vita, diceva, non sono un massimo? Ora, di questi cento anni la metà viene trascorsa in una infanzia impotente, o in una seconda infanzia temibile, l'altra metà poi vien divisa fra la veglia e il sonno, la veglia, ancora, è divisa nella sua metà, fra le malattie, i dolori, la perdita delle persone care, il timore, le inquietudini. E

---

[16] Tso Khieu Minc, trad. Pauthier.
[17] *Conversazioni*, XLI.
[18] *Lun-yü*, L.
[19] *Lun-yü*, L.

negli altri dieci anni che rimangono non vi è, forse, un istante che sia veramente tranquillo. « Cento anni di vita son troppi da sopportare, peggiore sarebbe ogni fatica per prolungare la vita » [20].

Le conseguenze morali di questo pessimismo erano poco elevate e assai anarchiche. E' cosa più triste, domandava Yang-Tse, essere in una prigione con le mani e i piedi legati o, per evitare questo male, privarsi di tutto? Conclusione: obbedire agli istinti e alle circostanze, per quanto anche questo sia senza gioia, e disinteressarsi di tutto il resto. Avendogli chiesto un suo discepolo se egli avrebbe sacrificato un pelo della sua barba per il bene dell'universo, rispose: L'universo non si può salvare così; e poichè l'altro, insistendo ancora, voleva sapere che cosa avrebbe fatto in questa ipotesi, il filosofo non si degnò di rispondere. Il silenzio voleva significare senza dubbio: Che cosa chiedete mai? Nulla non serve a nulla. E allora, il suicidio? E a che pro? La vita è così breve che non val la pena mettervi fine. La stessa disperazione cioè trova questo pessimista annoiato.

Ancora una volta è necessario fare eccezione. La morale diffusa dai successori di Confucio è, come quella del Maestro, essenzialmente umanista e tutta volta alla vita sociale. Per loro il bene è ciò che favorisce l'armonia tra gli uomini, il male ciò che la distrugge. L'anima cinese non ha l'idea, per così dire, del male naturale, isolatamente considerato. Il male, per i cinesi, si introduce nell'universo attraverso l'uomo e particolarmente attraverso i capi d'ogni ordine. Così vuole la solidarietà fra il macrocosmo e il microcosmo, nozione essenziale a questa filosofia.

Lo si deve soprattutto a Mencio se l'influsso di Confucio si fece sentire più spiccatamente nella politica. Il benessere individuale e sociale, rimedio — a quanto gli sembrava — d'ogni male, era il suo ideale, mentre il male peggiore era l'avarizia o allora un benessere indiscriminato che produceva gli stessi effetti. Egli applicava la sua teoria all'ordine familiare, e per finire, all'ordine individuale, che egli accusava i suoi avversari di trascurare.

Voleva, ancora, che l'ordine pubblico fosse diretto dall'azione dei saggi perché il male, diceva, può essere vinto nel popolo solo da una politica saggia e benefica.

Molti pensatori più o meno aderenti a Confucio pretesero di continuarne l'opera pur facendole subire quelle deviazioni che la tendenza di ciascuno e le circostanze imponevano. La Cina non è molto teorica, anzi vive di tradizioni togliendo ai suoi filosofi più sentenze isolate e ricercate parole d'ordine che sistemi e sintesi logiche e coerenti. « Confucio ha detto questo; Lao-Tse ha detto quest'altro ». Conseguentemente si vive seguendo riti convenuti che non si modificano mai.

Confucio stesso, per di più, si riallacciava esplicitamente alle tradizioni del paese rendendosene volentieri compilatore ed interprete; interprete tendenzioso in molti punti, subendo, a sua volta, la stessa sorte.

La Cina antica aveva accolto nelle sue tradizioni anche l'idea della reincarnazione, mantenendosi però lontana dal carattere ossessionante che tale idea aveva rivestito in India. Nel paese di Cieng, infatti, durante le feste della primavera e dei fidanzamenti, le anime, al termine del loro soggiorno

---

[20] Cfr. Lie-Tse, CXLIII.

nel paese dei morti, abbandonavano le *Sorgenti gialle*, e, volando sulle fonti sacre, erano pronte a riprendere una vita nuova [21].

Assai si discuteva dello *Yin* e dello *Yang*, espressioni analogiche e simbolistiche che s'applicavano ad ogni cosa e che figuravano ogni qual volta si voleva dar rilievo e suggerire l'uno dei contrari che costituiscono l'universo come la luce e le tenebre, la vita e la morte, la pienezza e la decrepitezza, le stagioni fredde e le stagioni calde, il tempo di traviamento e quello della resipiscenza, ecc. ecc. La gamma era infinita e il male e il bene vi trovavano naturalmente posto; ma gli antichi cinesi sono così poco inclini alla astrazione che questo generalizzare i fatti concreti concernenti essenze e fenomeni assolutamente diversi, rischiava sempre di sembrar loro un poco fittizio. Laddove noi parleremmo di situazioni buone o cattive, favorevoli o sfavorevoli, essi parlerebbero di tendenza luminosa o di tendenza oscura, di tempo freddo o di tempo caldo, ecc.

L'opposizione dello Yin e dello Yang non era mai considerata tuttavia totale. Non c'è dualisimo cinese. L'unità è procurata dal Tao, centro regolatore di tutte le successioni, espressione e principio efficace dell'ordine totale, per quanto egli non sia, propriamente parlando, una forza, non più di una sostanza e, meno ancora, una Persona.

A tal riguardo, il continuatore più interessante per noi della dottrina di Confucio è Mo-Tse (vissuto fra il V e il VI secolo a. C.) in quanto si avvicina al teismo personalizzando presso a poco il Tao puramente formale dei suoi predecessori. E questo sembra risaltare, ancorché ciò sia contestato, da testi come questo: « La grande causa della nostra buona condotta deve essere il timore del Signore dell'Alto. Egli vede ciò che avviene nei boschi, nelle valli, nei ritrovi oscuri dove non penetra l'occhio dell'uomo. Bisogna fare in modo di piacere a lui. Egli vuole il bene e odia il male, ama la giustizia e odia l'iniquità. Ogni potere sulla terra gli è subordinato e deve essere esercitato secondo le sue vedute. Egli vuole che il principe sia benefico verso il popolo e che tutti gli uomini si amino gli uni gli altri, perché Egli ama tutti gli uomini » [22].

Di qui deriva un'alta morale dalla quale il male è bandito come distruttore dell'ordine universale, al quale l'ordine umano è solidale. « Uccidere un uomo per salvare il mondo, non è agire per il bene del mondo ». Concezione significativa, poiché implica con certezza che il mondo non sussiste che con il bene, e che il male, a dispetto dell'apparenza e dell'immediata realtà, gli è sempre contrario. « Immolare se stesso per il bene del mondo — aggiunge — questo è agire bene ».

Le guerre feudali, scatenate dal'ambizione e dall'orgoglio hanno la sua energica disapprovazione. Tutto si riassume, per lui, nell'adorazione del cielo e nell'amore degli uomini; il contrario o la mancanza di questi due sentimenti comprende tutto il male.

La solidarietà che abbiamo rilevato fra l' ordine naturale e l' ordine umano è profondamente radicata nel pensiero dei filosofi cinesi, tanto che

---

[21] Cfr. Marcel Granet, *La Vita e la Morte, credenze e dottrine nell'antichità cinese*, p. 18.

[22] Cfr. Rene Grousset, *Storia della Cina*, p. 37, Fayard ed.

essi non sanno concepire un periodo cosmologico anteriore alla civiltà. La storia del mondo ha inizio con quella dei sovrani del paese e la durata universale è accaparrata dalla storia. Appena distinguono fra leggi naturali e leggi civili, fra città propriamente dette e città universali. Il tutto forma un solo mondo sotto l'autorità del Cielo (Tao), che è il Cosmos nella sua unità e nella sua elevazione, e del figlio del Cielo che è l'Imperatore.

In queste condizioni il bene e il male fisico, il bene e il male morale e sociale tendono a confondersi. Così la dottrina dei moralisti cinesi, che, soprattutto per influsso di Confucio, è anzi tutto politica, è con ciò naturalista; gli stessi segni e le stesse cifre (i Cinesi si servono molto di cifre) servono a puntualizzare l'ordine in tutti questi domini congiunti.

Per questa ragione il calendario riveste, nelle preoccupazioni dei Cinesi, una grande importanza. Il ritmo delle stagioni e l'avvicendarsi della luna, come l'alternarsi dei giorni e delle notti forniscono le analogie che si applicano alla qualificazione, alla misura, alla valutazione di tutti i fenomeni della vita, fisica o morale, individuale o sociale, compresa quella religiosa, in ragione dei riti che vi si accordano. Il calendario è una autorità regnante e non si può mai venir meno alle sue prescrizioni. Con ciò i modelli concreti: il capo, il saggio, l'uomo onesto, i quali si manifestano e si caratterizzano attraverso la efficacia delle loro azioni; tali sono le norme cinesi.

A ciò si deve aggiungere la caratteristica e la quantità dei riti sociali che governano sempre la vita cinese. La conformità della condotta ai costumi venerabili è là una grande virtù, poiché in queste regole tradizionali è spesso inclusa la morale propriamente detta. E' ciò che fa la rispettabilità di una civiltà, che la nostra morale secolare non regge.

Confucio stesso per questa ragione aveva attribuito una grande importanza alle leggi e ai riti della vita sociale. « Il Maestro parlava a tutti delle regole della convenienza come di virtù umana; ma non parlava della natura, dell'uomo e della via divina ».

Il caso-limite di questa disposizione e il suo abuso è che la virtù cinese non consiste più che in un'attitudine, il vizio in incongruenza; tuttavia, fatta questa riserva, non c'è da biasimare che l'educazione morale dei fanciulli consista nel dar loro dei modelli di condotta e delle formule di convenienza per tutte le circostanze della vita.

Come sanzioni, al di fuori della vita eterna generalmente sconosciuta, non si riconoscono che i premi o castighi sociali, siano essi automatici, come reazione dell'ambiente, o sia che essi facciano parte dell'ordine legale. I pensatori paragonavano queste sanzioni ai fenomeni naturali favorevoli o spiacevoli, come la rugiada o il tuono. Mo-Tse invece assegnava loro una origine più alta, pensando che gli Spiriti hanno poteri vendicativi e che il Sovrano del Cielo interviene a fare giustizia. Quando il piacere e la pena sono giustamente distribuiti, pensavano essi tutti, vi può essere armonia nell'individuo, nella famiglia, nello Stato, fra il cielo cioè e la terra.

IL GIAPPONE

Non abbiamo molto da dire ora del Giappone e delle sue particolari concezioni, poiché, con qualche differenza, e con più ricchezza in Cina, le due civiltà si ricongiungono.

Il Giappone non ha conosciuto nessun filosofo della statura di Confucio o di Lao-Tse; esso non è però meno abitato da una razza ben dotata, tenace e ricca di virtù umane. Se questo stretto paese, in rapporto all'Asia e alla sua immensa vicina, la Cina, è come il margine, bisogna tuttavia osservare che si tratta di un margine ricco di caratteristiche, di titoli e di vignette che offrono la sostanza di un grosso volume.

Come la posizione insulare dell'Inghilterra ha impresso la sua caratteristica al temperamento inglese senza, per altro, impedirgli l'accesso di tutte le culture europee, così l'isolamento del Giappone in mezzo all'oceano gli ha permesso la difesa della sua originalità, pur accogliendo masse cinesi, influenzate, a loro volta, dai Mongoli e dagli Indiani.

Quanto al problema che particolarmente ci interessa non vi è nulla di veramente essenziale ed originale da rilevare. L'attività del pensiero nipponico lo portava alla guerra e all'arte, mentre per la filosofia e per la religione, esso si abbevera alle sorgenti delle quali già abbiamo analizzato le acque, pur temperando tuttavia di ragione un poco terra a terra, di fantasia e di bonomia ciò che i suoi modelli avevano talvolta di tecnicismo troppo teso per lui e di grandezza troppo esigente.

La primitiva religione del Giappone, il Scinto, si avvicina ai culti greci della natura partecipando di ciò che essi hanno di melanconico e talvolta di tragico, ma soprattutto di felice. Il male è pressoché trascurato in questi culti della terra feconda e del cielo benefico, del mare che bagna e arricchisce l'arcipelago natale, e delle stagioni favorevoli che a turno elargiscono doni al fedele senza chiedergli grandi sforzi.

Questo inno scinto riflette questi stati d'animo: « La Terra è la madre dalla quale tutte le creature hanno ricevuto l'essere e la vita. Tutte le creature così uniscono le loro voci all'inno universale. Alberi immensi e piccole erbe, pietre, sabbia, il suolo che noi calpestiamo, i venti, i flutti, tutte le cose hanno un'anima divina. Il mormorio della brezza primaverile nei boschi, il ronzio dell'insetto nelle erbe umide dell'autunno sono le strofe del canto della Terra. Il soffio dell'aria, il rumore del torrente sono inni di vita dei quali tutti devono rallegrarsi » [23].

Nel VI secolo della nostra era il buddismo, già affermatosi in Cina, ma per poco tempo, viene introdotto nel Giappone dove avrà una fortuna più duratura. La morale di Sakya-Muni, legata a un codice appropriato venuto dalla Cina, costituisce, in quel tempo, la direttrice dell'anima giapponese. E però non è necessario ripetere qui ciò che noi sappiamo di questa dottrina individuale e sociale. Si dubita che il sentimento della vita breve e della vanità dei suoi oggetti non sia estraneo al Giappone nonostante il sostanziale ottimismo che abbiamo poco fa rilevato.

---

[23] Rene Grousset, *Le civiltà dell'Oriente*, t. IV, p. 12.

Nell'Antologia del Kokainshû (X secolo), si legge: « Chiameremo noi un sogno soltanto ciò che vediamo nel sonno? Non posso considerare come una realtà questo mondo anch'esso vano ». E ancora: « A che cosa paragonerò questa vita che noi viviamo? Essa è come una barca che, allo spuntar del giorno si allontana a forza di remi senza lasciare traccia dietro di sé » (trad. W. G. Aston).

L'inanità di ciò che passa così velocemente si nota non solo nella letteratura filosofica e religiosa, ma anche di più in quelle opere d'arte la cui rivelazione ha così profondamente emozionato l'Occidente. Vi è presente tutta l'India con la sua meditazione fuori del mondo, con il suo interiore mistero fatto di distacco, d'oblio, di generosità nondimeno e di sovrana pietà per i poveri uomini.

È posibile rilevare diverse fluttuazioni nello sviluppo del misticismo indocinese trapiantato in un terreno nuovo; tuttavia l'essenziale resta, salvo che lo si vede, nelle varie epoche, filtrato dalle raffinatezze di un umanesimo di corte o dallo slancio d'un feudalismo cavalleresco e rude così vicino a quello del nostro Medio Evo.

La sofferenza e la morte, agli occhi di questi uomini induriti dalle guerre e dominati dal sentimento dell'onore, non hanno alcuna importanza. Per un nulla apparente essi fanno *hara-kiri*, come ancor oggi, in circostanze più gravi. La gloria e il disonore sono per loro il bene e il male.

All'inizio del secolo VIII, in contrasto e come compenso alla durezza feudale, si afferma una pietà consolatrice il cui oggetto soprannaturale è Amida (Luce infinita), salvatore misericordioso che promette ai suoi fedeli, mediante il superamento del male morale nel corso della loro vita, non più l'oscuro *nirvana*, così terribile alla sensibilità non ancora spenta, ma un paradiso di delizie che un semplice atto di pentimento e d'amore permette di conquistare, nonostante il peccato.

Il fondamento dell'amidismo è sempre il monismo metafisico, per il quale Amida riconosce in tutti gli esseri una parte della sua essenza; ma le conseguenze morali che ne derivano sono diverse, tutte di consolazione e di dolcezza. « Come una lurida pietra, caricata su una nave può attraversare il mare e compiere un viaggio di un migliaio di leghe senza affondare, così, malgrado i nostri peccati luridi come le pietre, noi portati sulla nave dei suffragi di Amida, possiamo compiere il viaggio della beatitudine eterna senza annegarci nel mare delle nascite e delle morti ». (trad. Anesaki).

La dottrina indiana della reincarnazione, come si vede, non è scomparsa, ma si è trovato un rimedio più semplice della terribile ascesi sulle rive del Gange.

Allora, la morte non ha importanza più che non l'avesse per il cavaliere ebbro d'onore, ancorché per diverso motivo.

> Che importa che i nostri corpi, fragili come la rugiada,
> fondano, qua e là, svaporino nel nulla?
> I nostri amici si ritroveranno in giorni più felici
> Nella stessa aiuola di loto, in paradiso.

Queste furono press'a poco le ultime parole di Honen, grande apostolo dell'amidismo, che predicava un regno eterno.

Shinran-Shonin all'inizio del XIII secolo opera una riforma nell'amidismo approfondendo ancor maggiormente il motivo della indulgenza. Questo apostolo, che può essere considerato il Lutero orientale, si accontenta della fede; egli non tiene alle opere, rituali o ascetiche. E' l'assertore del « pensiero unico », cioè della confidenza cieca. « La chiave della salvezza è di perdersi nella grazia di Budda, mediante la fede esclusiva di noi stessi e totale nella sua potenza redentrice » (trad. Anesaki).

Su queste basi fu fondata una confraternita di monaci sposati — il fondatore aveva dato l'esempio — che seguendo le esigenze politiche si trasformò in un Ordine Militare simile a quello dei Cavalieri del Santo Sepolcro o agli Ordini teutonici.

Lo stesso spirito di energia guerriera informò la dottrina e l'azione di Nichiren (1222-1228), profondo credente dell'Anima universale e assertore della riforma dei costumi del suo tempo. Egli crede alla violenza del male, e però la combatte con un'energia feroce, alla corte e ovunque. Egli predice l'invasione mongola con accenti che richiamano quelli del Savonarola nel Duomo di Firenze: « Io sento il passo del cavallo del re di Francia che viene a calpestare la vostra città ».

Esiliato per la sua turbolenza, ritorna e si infiamma ancor più. Crede di assistere alla fine del mondo e, ardente patriota, crede che il Giappone sarà la culla della Redenzione universale, della quale sarà lui stesso il profeta ispirato.

Contemporaneamente (fine del XII sec.) per l'azione, prima, del monaco Eisai e poi di Dôgen, nasce una famosa sètta, quella di Zen, derivata dall'induismo, la cui ricerca della purezza interiore ha per fine la emancipazione dal male allontanando da sé tutti i turbamenti della vita umana. Il monismo universale è la sua dottrina; ci si rifiuta di dargli una formula precisa, timore di paralizzare l'azione interiore o esteriore. L'azione intensa è in effetti raccomandata come testimonianza ed effetto di una estrema posizione mistica. E' una dottrina del superuomo, eroe spirituale stabilentesi al di là del bene e del male, del piacere e del dolore in una imperturbabile serenità. Il seguace della sètta di Zen — dice Anesaki — è una « roccia incrollabile » contro la quale si infrangono tutti i flutti della sfortuna o della violenza. Padrone della sua anima, che si identifica con l'universo, è altresì padrone dell'universo e non si abbandona allo scoramento per nessuna disgrazia.

In questo secolo di ferro, lo Zen doveva essere la religione dei Samurai, e questo buddismo di cavalieri, riempirà il cuore dei grandi capitani del XIII e del XIV secolo. Il codice cavalleresco dei Samurai è tutto informato a questa dottrina.

Fino alla fine del XVIII secolo è possibile seguire l'evoluzione di questa dottrina del continente asiatico; il Giappone, più dell'India, della Persia e della Cina, sue maestre, avrà conservato i fermenti così mescolati, ma nondimeno potenti e nobili, delle antiche civiltà orientali.

LA GRECIA

Un certo imbarazzo ci prende nel collocare il pensiero greco di fronte al problema del male poiché un'indagine, un poco approfondita, si dissolve su questo terreno dalle complesse ambiguità, e non è agevole perciò dare un giudizio di insieme.

D'altra parte io so che un tale imbarazzo non è di tutti gli spiriti. Ecco uno che ci confida che cosa avrebbe provato ad essere, invece di un Francese, un cittadino dell'Ellade.

> O la vie adorable, élégante et facile!
> Du lierre sur le fronte, des myrtes dans la main,
> Les jardins embaumés où le sage s'exile,
> Et l'accueil de la flûte au détour du chemin.
> Ainsi, franc de remords, étranger à la plainte,
> De mon droit au bonheur fermement convaincu,
> Un jour je serais mort sans regret et sans crainte,
> Harmonieusement, comme j'aurais vécu [1].

È questo, certamente, uno scherzo poetico degno d'un letterato dilettante che potrà far sorridere lo storico a meno che non si indigni, poiché, per suo onore, la vita greca è superiore a questo puerile quadro. Per giudicare la vita greca con serietà ci si può indirizzare ai suoi filosofi, si può ricorrere ai suoi poeti, ai poligrafi già così diversi e anche all'uomo comune purché egli abbia lasciato una qualche traccia nella storia. E tutti hanno autorità per rispondere.

Quando noi interrogheremo i filosofi essi ci esporranno la loro visione del mondo e ci elencheranno le cause che essi assegnano all'ingente presenza del male che sconvolge la nostra sublime creazione. Ma se il loro giudizio ci istruisce non può tuttavia dispensarci dal fare appello all'istinto dei viventi e ai più autorizzati, ai più eloquenti fra i loro interpreti.

---

[1] Emmanuel des Essarts, *Elevazioni* - « La vita umana ». O la vita adorabile, elegante e facile! / Edera sulla fronte, mirti nelle mani, / Giardini profumati nei quali si esilia il saggio, / E l'accoglienza del flauto all'angolo della strada. / Così, libero dai rimorsi, sconosciuto al pianto / Fermamente convinto del mio diritto alla felicità, / Un giorno sarei morto senza rimpianto e timore, / Armoniosamente come avrei vissuto.

Il popolo greco ha molto amato la vita. La « dolce luce del giorno » non ha trovato altrove sguardo più sensibile. Ma questa semmai poteva essere una ragione di più, forse, perché quel popolo avvertisse, con le dolcezze che la natura ci prodiga, anche l'amarezza sempre presente in esse. Le dannose attrattive del pessimismo richiamano sempre con predilezione gli ottimisti di desiderio, ed è nella sproporzione fra la realtà e le aspirazioni profonde che dimora il potere della disperazione.

Quest'ultimo termine è molto forte per esprimere il sentimento greco nell'insieme dei suoi sintomi e delle sue testimonianze. Il popolo greco non è disperato; esso rappresenta piuttosto, nel suo tutto armonioso, la giovinezza dello spirito umano e la gioia d'una vita ardente, bella e avida d'essere apprezzata. Achille e Alessandro, gli eroi della leggenda e della storia, sono giovani, e tutte le iniziative greche, guerriere, sportive, letterarie, scientifiche o filosofiche, hanno l'aria d'una umanità che incomincia, inaugurante sotto lo sguardo di altri il possesso di se stessa.

Ciò nonostante negli scritti greci sono frequenti i tratti dove si rilevano il disincantamento e la tristezza. I saggi lamentano l'incostanza del destino, lo sconcertante fluttuare della fortuna, la brevità della vita e la rara presenza della felicità. La vecchiaia, quasi sempre debole e abbandonata, suscita la loro compassione, e la giovinezza stessa sembra dipingersi ai loro occhi di colori oscuri. Il loro senso morale si ribella al trionfo dei cattivi, all'oppressione dei buoni, e il dominio della Fatalità li costerna.

« La terra e il mare sono pieni di mali, dice il vecchio Esiodo. Il giorno e la notte spandono le influenze apportatrici di mali ai mortali » [2]. Ed Erodoto a sua volta esclama: « L'uomo non è che sventura ».

Un'antica leggenda riferisce che il re Mida, chiesto al vecchio Sileno, compagno di Dionisio, quale fosse la cosa che l'uomo doveva più d'ogni altra preferire si sentì rispondere, in uno scoppio di risa: « Perché mi costringi a dire una cosa che sarebbe meglio per te non conoscere mai? Quello che tu dovresti preferire ti è ormai impossibile: sarebbe cioè di non esistere; ma, dopo di ciò, è di morire al più presto ».

Tale il contenuto della celebre sentenza di Teognide: « La miglior cosa per i figli degli uomini è di non essere nati e poi, quando siano nati, il meglio è di varcare più presto possibile le porte dell'Ade » [3]. Nell'*Edipo a Colono* (1225 e segg.) si ritrova la stessa affermazione dalla quale Menandro ha tratto i suoi celebri versi: « Gli dei accolgono presto in cielo coloro che sono a loro cari ».

E le citazioni potrebbero essere assai numerose. Così sarebbe possibile vedere Erodoto lodare i Traci suoi vicini del Nord perché salutano colui che è venuto alla luce con pianti, mentre si mostrano allegri alle cerimonie funebri. Il saggio Socrate stesso, a quanto riferisce Platone nell'*Apologia*, non diceva forse che anche se la morte ci dovesse togliere ogni coscienza, sarebbe tuttavia un grande e meraviglioso beneficio, essendo un sonno senza sogno preferibile a ciascun giorno della stessa vita più felice?

---

[2] Esiodo, *Le opere e i giorni*, V, 101.
[3] Teognide, *Elegie*, V, 425-428.

Nulla d'attraente ha la morte per gli antichi Greci e però essi non possono sperare in essa una compensazione ai mali che l'esistenza porta con sé. La vita futura che essi concepiscono è diversamente vagheggiata; ora assume una forma astrale o terrestre, ora nel cielo o sotto terra, secondo la fantasia delle immaginazioni; ma tutto ciò non ha nulla di consistente che possa portare il nome di vita felice. Appena è capace di liberarvi da questa vita, quando essa è troppo dura; questa vita è tollerabile, essa prevale. « Vorrei essere piuttosto — dice Achille nell'*Iliade* — lo schiavo d'un bovaro povero, che il re delle ombre ». E così si esprime osservando che i trapassati altro non sono che ombre. « O dei potenti — esclama — che resta degli uomini, nell'Ade, se non un soffio o un fantasma? La vera vita li ha completamente abbandonati »[4]. E, ancora, piange con la madre Teti perché l'ha generato ad una breve vita e perché Giove tonante non gli lascia neppure assaporare la sua gloria. Del resto questo canto eroico chiamato *Iliade* è di pagina in pagina un eterno lamento. Tutti quei fieri combattenti evocano il loro destino nemico, la brevità del tempo che lascia loro, la notte che minaccia di avvolgere lo splendore delle loro imprese gloriose.

L'arte sarà impegnata a velare, nei sepolcri, le brutture della morte e la fugacità dei giorni a mascherare l'oscura realtà; sul marmo saranno scolpiti amori danzanti e simboli ridenti. E' una trasfigurazione; ma si dimenticherà l'affanno e una sorta d'eguaglianza si stabilirà fra le diverse fasi del destino umano. Accorgimento ben fragile, in verità.

Malgrado l'affascinante bellezza della natura, in nessun altro paese, forse, più visibile che in Grecia, gli antichi greci ne avvertono la latente ostilità. I versi di Alfredo de Vigny interpretano il loro sentimento:

> Ne me laisse jamais seul avec la nature;
> Je la connais trop bien pour n'en pas avoir peur[5].

Il grande Pan, dio delle foreste e delle oscure solitudini, ispira un sentimento di vago terrore la cui impressione è giunta fino a noi dal momento che il nostro vocabolario parla di terrore *panico*. Terrore indefinibile, senza un oggetto determinato e per ciò tanto più profondo.

E un tale sentimento ancora una volta non è certo l'effetto di una locale situazione. Il cielo, in Grecia, è d'un meraviglioso splendore e il mare brilla d'una luce quasi abbagliante. I « cavalli di Poseidone » con fantastici squadroni lo solcano dall'orizzonte alla spiaggia, e la terra, ancorché limitata nell'estensione utilizzabile non è avara e non presenta orridi aspetti. La vita è abbastanza facile e non sottopone gli uomini a insopportabili preoccupazioni come in molti paesi. E perché mai la tristezza fa sentire la sua cruda presenza in queste condizioni, e perché il male è ossessionante? Gli è che la verità di questo mondo si impone malgrado tutto a spiriti lucidi, per quanto inclini all'ottimismo, e che la

---

[4] *Iliade*, XXIII, 103-104.

[5] Alfredo de Vigny, *La casa del Pastore*. Non lasciarmi mai solo con la natura / Troppo la conosco per non averne paura.

verità dall'alto non è ancora stata rivelata al cuore. In queste condizioni si comprende che anche su quella terra

Pleine de blocs de marbre au bord des flots [6],

Simonide potesse cantare la calma disperazione di Danae, che culla su una fragile imbarcazione, il suo fanciullo pregando: « Dormi, figlio mio, e s'acqueti il mare, e cessi questa nostra crudele sorte ».

Che vi è nel pensiero greco per fare equilibrio ai mali di questo mondo e per fornirne una giustificazione che accontenti? L'Olimpo? Si sa come è composto e ciò che ne viene all'umanità come tangibili benefici. L'Olimpo è un'invenzione di poeti.

Per Omero e gli altri poeti non è che la proiezione, nel cielo, della mediocrità umana, nelle sue molteplici manifestazioni con l'assenza d'una qualunque coscienza profonda. Ha ragione Goethe di pensare che questi brillanti inventori non han voluto, come spesso si crede, umanizzare la Divinità, ma hanno inteso piuttosto di divinizzare l'uomo, di poeticizzare, cioè, la vita trasfigurandola con un vagheggiamento che permettesse di sognare — non potendola conseguire — l'evasione. E' questo uno dei caratteri di quella civiltà e di quel tempo

Où tout était divin, jusqu'aux douleurs humaines [7].

Per gli dei, niente morte, niente sofferenza; una prodigiosa capacità di spostarsi da una sede all'altra con una sorprendente velocità, di rendersi invisibili, di favorire i loro amici, di sorprendere i loro nemici e compiacersi con se stessi. E' appunto ciò che ciascuno vede nei suoi sogni, ed è dunque un piacevole schermo per l'immaginazione ansiosa di evasione, lontano dalle brutture, dagli ostacoli e dalle volgarità della vita.

Con ciò gli dei conservano dell'umanità tutte le passioni cattive o determinanti il male, ed è un modo elegante per dire agli infelici mortali: Vedete, le vostre debolezze sono quasi fatali; sono anche degli stessi immortali. Può essere questa una consolazione? Disgraziatamente è anche un incoraggiamento potente che esploderà nei saturnali, nella prostituzione consacrata e nei baccanali.

Contro i mali che travagliano l'umanità, non v'è, in ogni caso, alcun rimedio. La fantasia che crea gli dei e che crede bene di attribuire a loro i nostri vizi, non può vedere in loro un potere benefico che sarebbe ben presto smentito dai fatti. Tutto sommato, gli dei ci aiuteranno unicamente a trarre vantaggio dall'infelicità, dal momento che essi non possono far nulla per liberarci, e dai vizi, dal momento che sono i loro stessi vizi.

L'*Iliade* e gli altri componimenti poetici sono, a tal proposito, testimonianze sorprendenti, e possono corroborare la nostra interpretazione dimostrando che il male è distribuito fra il cielo e la terra e che l'Olimpo

---

[6] Fernando Grech, *L'eterna catena* - « La galleggiante Delo ». Ricca di marmi sparsi sul bordo dei flutti.

[7] *Rolla:* Dove tutto era divino, anche le sofferenze umane.

è ben lontano dall'essere un rifugio contro l'iniquità regnante sulla terra. Musset ci ha ricordato i tempi nei quali

> Hercule promenait l'eternelle justice
> Dans son manteau sanglant taillé dans un lion [8].

Ora, quando Ercole o Eracle ha terminato le sue fatiche, ed Hera, compagna di Giove, vuole per i suoi meriti abbandonarlo in balìa di Lyssa, dea della follìa — bell'esempio come si vede! — manda la messaggiera Iride a riferire i suoi comandi, e questa senza vergogna spiega a Lyssa che non le si chiedono atti di virtù. Hera è gelosa e Lyssa stessa è incaricata di fare in modo che le illustri imprese del magnanimo eroe siano ripagate con una orrenda infelicità [9].

E se non si arriva sempre fino a questo punto, resta che è regola che gli dei nutrano sentimenti e si impiglino tra loro in liti delle quali gli uomini finiscono per essere le vittime; che la loro giustizia è più che zoppa e che essi portano i loro fedeli al male più sovente di quanto non li salvino.

> Ne cesserez-vous pas, ô dieux inexorables,
> D'incliner vers le mal les mortels misérables,

grida loro Leconte de Lisle [10]. Più d'uno fra gli antichi poeti parlerebbe lo stesso linguaggio. In Teognide si può leggere spesso una esasperata irritazione contro l'ingiustizia e l'immoralità divine, mentre Pindaro, per la verità, cerca di scagionare il cielo.

L'incomprensione dei decreti degli dei è, in questo dominio, il minor male. Per Esiodo, l'irrazionale e il divino sono quasi sinonimi. Là dove la saggezza e la prudenza sono sconfitte — strana risorsa! — si invoca l'intervento divino. Nuova prova che le invenzioni divine non costituiscono un correttivo del male, ma solo un alibi, una fantasiosa diversione. Nietzsche se n'è reso conto quando ha presentato gli antichi Greci come ansiosi di evadere dalla ossessionante realtà e venire a capo del pessimismo minacciante grazie alla finzione dell'Olimpo. Gli dei — osserva il filosofo — sono il prodotto di un desiderio di felicità e di liberazione in un mondo prometeico. « Così da un cespuglio di spine nascono le rose » [11].

L'immagine è bella e a parer mio la suggestione è esatta. Senza la religione olimpica, per quanto così povera sia questa espressione del divino, l'umanità greca non avrebbe forse trovato in se stessa la forza di superare l'evidenza del male, del quale ha sempre avuto una viva coscienza, nonostante il suo istintivo ottimismo. In tal caso, questi uomini così ricchi di intelligenza, ma anche facili allo scoramento, sarebbero stati

---

[8] *Ibid.:* Ercole esercitava l'eterna giustizia / Nel suo mantello sanguinante tagliato da un leone.

[9] Cfr. *Le Trachinie*, 817.

[10] *Poemi antichi* - « Elena ». Non cesserete più, o dei inesorabili / Di spingere al male gli infelici mortali.

[11] *Origine della tragedia*, I.

attaccati alla vita e agli impegni civilizzatori per i loro dei un po' come, per l'illusione dell'amore, la gioventù viene al lavoro e al compimento degli impegni paterni.

Sarebbe un grave errore il credere che il pensiero religioso della Grecia si risolva unicamente nell'Olimpo, troppo insufficiente, per soddisfare le esigenze di un popolo nel quale la ragione ha sempre avuto una importanza straordinaria. All'orizzonte di Atene, la sacra Montagna non disegna nel cielo che un evanescente profilo. Al di sopra è il cielo. Questo cielo che a Tolomeo sarebbe apparso così piccolo in rapporto alla nostra conoscenza, era nondimeno un immenso dominio. L'insieme di questo mondo, che sovrasta la terra si chiamava Natura, e i filosofi che si elevavano alla concezione di questo insieme, personalizzando più o meno la potenza che ne animava il meccanismo, attribuivano alla potenza stessa la creazione e il governo degli dei e degli uomini. « La razza degli uomini è altra da quella degli dei — diceva Pindaro —, ma la Natura ha generato l'una e l'altra » [12]. Così la Natura di Talete era « piena di dei » generati dall'Acqua misteriosa, madre delle cose; così la Natura d'Anassimene, questa volta composta di aria, non dà quest'aria come effetto della divinità, ma è l'aria stessa che genera gli dei.

Pensiamo che si concepiva ancora altra cosa al di là; ma questa concezione era vaga. Era una Personalità trascendente o un Principio astratto, un Destino senza nome e per conseguenza più inaccessibile alle preghiere degli uomini?... Ci sarebbe molto da dire e da sviscerare sull'argomento. E' questo sentimento del Destino che sembra animare l'antica Tragedia e che le comunica la sua austera grandezza.

Due interpretazioni contrastanti si incontrano su tale concezione del Destino: quella di Schopenhauer e quella di Nietzsche. Per Schopenhauer lo slancio del tragico è determinato dalla constatazione che nulla, nel mondo e nella vita, riesce a soddisfarci, che il reale è indegno di noi; ma che questa persuasione, unita al sentimento della bellezza deve condurci alla rassegnazione [13]. In ciò il pessimista tedesco concorda, fra gli antichi, con il poeta comico Timocleo, il quale fa dire a un suo personaggio: « Ascolta bene, amico mio, ciò che ti sto per dire: l'uomo è un essere la cui vita la natura ha condannato alla sofferenza e ad ogni sorta di mali. Però egli ha dovuto cercare, e li ha trovati, i mezzi per consolarsi. L'anima dimentica il suo dolore, proprio quando, per una specie di magico incantamento, è come affascinata dalle sofferenze degli altri. Allora l'anima esce da questa partecipazione simpatica insieme allietata e migliore » [14].

Federico Nietzsche, spinto dall'idea del Superuomo, sostiene che lo spirito tragico è uno sforzo per superare eroicamente la zona delle fluttuazioni e delle peripezie dolorose, accettare il mondo così come è e porsi,

---

[12] Cfr. S. Agostino, *La città di Dio*, l. III, cap. II.

[13] Cfr. *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, t. II, p. 495.

[14] Frammento, conservato da Ateneo, nel quale si riconosce una anticipazione della parte della pietà nella morale di Schopenhauer.

a costo del dolore e dell'annientamento, al di sopra del terrore e della pietà [15].

Non sembra veramente che un atteggiamento così teso convenga al genio greco tanto equilibrato e lucido. In ogni caso sembra certo che, qualunque fosse lo scopo e l'effetto delle loro tragedie, gli Eschilo e i Sofocle abbiano inteso porre i loro personaggi sotto la tirannia di un Destino non umano e accessibile alle preghiere come gli dei, non morale o immorale come Zeus, Era o Efesto, ma neutro, cieco e fatale datore, come a caso, dei beni e dei mali.

Non si può tuttavia parlare d'una distribuzione fatta a caso, poiché vi sono pure delle leggi del destino e delle leggi in apparenza morali dal momento che colpiscono il delitto e lo puniscono con estremo rigore. Ma ciò che è del caso è l'incontro del castigo con la reale colpevolezza. Il castigo colpisce per ciò che non si è voluto, per ciò che si è ignorato con una invincibile ignoranza; e il castigo così inflitto può consistere nell'incatenarvi vostro malgrado, e talvolta a vostra insaputa, forse ereditariamente, ad un altro delitto che verrà ugualmente punito. Tutto ciò grava sulla vita come un incubo e se ci si sforza per conseguire un alleviamento del cuore, questo alleviamento è, per la verità, molto fragile.

La struttura del ciclo di Eschilo è, a tal proposito, una testimonianza assai significativa. Tieste, fratello d'Atreo, desidera ardentemente il Vello d'oro e però seduce la cognata Aerope. Atreo per vendicarsi fa uccidere i figli del fratello facendoglieli mangiare poi come cibi prelibati; Tieste, a sua volta, accorgendosi del crimine, maledice la razza di Atreo. La maledizione grava sulla famiglia d'Atreo, tanto che il figlio di questo, Agamennone, divorato da un orgoglio smodato, sacrifica la propria figlia Ifigenia, mentre la moglie Clitemnestra, diviene adultera e criminale, e poi muore a sua volta uccisa con il suo complice Egisto, dal figlio Oreste aiutato dalla sorella Elettra. Sequela ininterrotta di sventure e di crimini, nei quali la responsabilità è suddivisa fra il Fato e l'umanità.

La stessa tragedia e la stessa relazione di sventure e di delitti nei casi dei Labdocidi, nei quali Edipo è costretto dal fallo di suo padre Laio ad uccidere il padre che ha disubbidito, a sposare la propria madre, a togliersi gli occhi per la disperazione di questo involontario misfatto, a maledire i propri figli Eteocle e Polinice, che, a loro volta, si uccideranno. Gli avvenimenti umani così sono sempre determinati da influenze estranee, e insieme misteriose e ineluttabili. Le due forme del male, il crimine e la infelicità, sono unite da un arbitrio trascendente, che non può proporsi come una valida soluzione dei problemi umani.

La tragedia greca è, in sostanza, una scoperta confessione di impotenza; alla domanda: Perché la sventura e il delitto? risponde: è così.

Bisogna aggiungere tuttavia che non sempre il Destino, presso gli antichi, riveste la caratteristica d'arbitrarietà e di tragica predestinazione malefica. Talvolta Destino equivale, come per noi, a Provvidenza. San

---

[15] Cfr. Note inedite sull'*Origine della tragedia*, trad. Giovanni Marnold e Giacomo Morland, p. 230.

Tommaso non esclude il termine, ed è evidente che egli non intende il Destino come una nera fatalità.

Un passo di Erodoto propone una spiegazione assai ingenua, e tuttavia assai diffusa in Grecia, dell'esistenza del male.

Serse, il re di Persia, conversando con Artaban, il suo capitano delle guardie, gli mostra le sue armate e gli dice: « Fra un secolo nessuno di quegli uomini sarà vivo ». E Artaban gli risponde: « E non v'è nessuno che non abbia desiderato, un giorno o l'altro, morire tanto i mali della vita prevalgono sui beni. Il Dio, spargendo sulla nostra vita soltanto poche gioie ha voluto mostrare la sua gelosia ».

I filosofi avversano quest'idea di gelosia, così profondamente ancorata nell'anima antica, ma è una spiegazione così facile dei mali che ci travagliano che il popolo ben difficilmente l'abbandona.

Osserviamo infine che negli scritti greci, anche nei più religiosi e morali, si possono facilmente rilevare qua e là tracce di dualismo. Si legge talvolta che i beni vengono da Giove, mentre i mali vengono da Plutone. Omero tende a dividere gli dei in due gruppi, così come gli uomini son divisi in buoni e in cattivi. Vedremo che presso i filosofi il dualismo assume aspetti più raffinati, ma che esso sussiste in assenza di una dottrina di Dio e della creazione che ponga tutto al suo posto e risolva il problema del male senza permettere a nessuna influenza di porsi come antagonista, a livello almeno, del Dio vivente.

In ultima analisi si può dire che il disordine morale inganna spesso il critico dei costumi e della letteratura greca, poiché in questi scritti, in questa civiltà e in queste anime è possibile trovare tutto. Il problema del male vi sembra insolubile con gli elementi dei quali si dispone. Tuttavia guardando con maggior attenzione a questo popolo intelligente e religioso è facile scoprire in esso un abbandono, spesso deluso, ma pur sempre vivo, in una giustizia che regge le sorti di questo mondo. Gli slanci di questo abbandono sono frequenti; nel popolo ebraico ne troveremo anche di più ardenti, giustificati da promesse: nel popolo greco sono il risultato dell'*anima naturalmente cristiana*. Quando verrà il Vangelo gli si sarà facilmente aperti.

I PRESOCRATICI

Non possiamo, trattandosi del mondo greco, trascurare di esaminare i grandi filosofi che non soltanto sono testimonianze della civiltà dalla quale emergono, ma contribuiscono altresì a formare l'anima del loro tempo e, in parte, la spiegano. Concentreremo la nostra attenzione sui grandi maestri, in relazione alle nostra indagine; la nostra curiosità e quella del lettore ci porterebbe fuori da ogni limite.

Prima di Socrate, il quale inizia l'età classica, ci toccherà di ricordare qualche grande nome, ma non dottrine veramente importanti.

ERACLITO (576-480 a. C.)

Eraclito è sostenitore dell'eterno divenire — « Non ci si bagna mai due volte nello stesso fiume » — regolato da una legge ch'egli chiama Destino, caratterizzata dall'unione e dalla conciliazione dei contrari. Quali contrari? La vita e la morte, il bene e il male, l'essere e il non essere, i quali manifestano ovunque la loro influenza. Questa legge è talmente vera che Omero, avendo formulato il desiderio che « dalla terra e dai cieli sia bandito il disordine », fu accusato da Eraclito d'aver pronunciato un'imprecazione contro l'universalità degli esseri, considerato che tutti sono il risultato d'una lotta e d'una opposizione.

Sì, ma l'opposizione dei principî inferiori è irriducibile? Il bene e il male, in particolare, sono sempre l'uno di fronte all'altro? In questi interrogativi sta tutto il nostro problema. Eraclito lo risolve con l'unità e con il dominio d'un principio supremo, del quale le leggi umane, come le leggi naturali sono una partecipazione. « Tutte le leggi umane — scrive il filosofo — sono nutrite dalla sola legge divina; questa prevale come vuole e provvede ad ogni cosa senza esaurirvisi ». « Il bene e il male — aggiunge — sono una cosa sola; se noi li opponiamo è effetto della nostra vista corta e parziale e del non rapportarli al tutto in cui essi si uniscono in una perfetta armonia. Per Dio, tutte le cose sono belle, buone e giuste, mentre gli uomini giudicano alcune giuste altre ingiuste ».

Un simile discorso lo troveremo negli scritti di Spinoza, ma è difficile stabilire se lo spirito sia il medesimo. Forse Eraclito ha abbandonato il suo universo alla Necessità, nel qual caso l'errore sarebbe gravissimo; ma, ancora una volta, non siamo sicuramente informati su ciò. Resta che il problema del male trova una sommaria soluzione in quanto il male è riassorbito in un ordine totale che è razionale poiché è un « Logos », una « Giustizia » immanente che lo governa, e nel tempo stesso un « Desiderio », la ricerca, cioè, d'un bene totale che i beni particolari e i mali devono ugualmente servire. Se il commento di Aristotele — commento che ci fornisce questa interpretazione — è esatto, la dottrina di Eraclito merita lode.

ANASSAGORA

Secondo la testimonianza dello Stagirita, Anassagora è il primo che ha sviluppato chiaramente l'idea d'una Intelligenza reggitrice e pertanto segna un progresso. Il regno del caso è nettamente scartato dal filosofo e d'altra parte la Necessità non è la sola signora. Aristotele lo loda dicendo di lui che gli sembra un uomo sobrio in mezzo a tanti uomini ubriachi. Tuttavia, ritenendo che l'Intelligenza presupponga alla sua azione un principio indipendente, che è la materia, è evidente in lui un regresso. Per Anassagora il mondo è iniziato col caos degli elementi confusamente me-

scolati; l'Intelligenza vi ha introdotto l'ordine per mezzo di movimenti vorticosi i quali anticipano da lontano quelli concepiti dal nostro Descartes. Questa Intelligenza è « distinta » per « dominare » ciò che deve mettere in movimento; essa non è immanente, secondo che pensavano Talete e Anassimandro, e non sembra agire con necessità. Il caso e il Destino sono egualmente scartati come spiegazione delle cose, anzi, in questo senso sono soltanto « finzioni di poeti ». Tuttavia, poiché l'Intelligenza non è propriamente creatrice, poiché le condizioni delle quali non è padrona le sono imposte dal di fuori, è evidente la falla irrimediabile di questa dottrina relativamente al nostro problema. Il sistema di Eraclito acconsentiva al panteismo; quello di Anassagora propone un dualismo che sarà corretto e risolto soltanto molto più tardi dal Cristianesimo.

La materia concepita come indipendente dalla causalità del Principio primo, sarà l'inciampo di tutta la speculazione antica; costituirà cioè un ostacolo insormontabile per la soluzione del problema del male; poiché una materia assolutamente indifferente e indipendente dal Principio organizzatore sarà sempre una causa di irrazionalità, d'accidente, di deviazione, nel corso delle evoluzioni naturali o vitali, in breve, di male, che l'Agente sedicente universale — e che per questo non lo è — non potrà in alcun modo superare.

LEUCIPPO E DEMOCRITO (V sec. a. C.)

Leucippo e Democrito, materialisti anche per ciò che riguarda la natura degli dei — poiché questi strani materialisti credono agli dei — abbandonano ogni cosa al casuale incontro di atomi e non sanno dare una qualunque interpretazione del bene e del male. Così la morale di Democrito è puramente empirica e utilitaria; nessuna norma razionale può introdurre in siffatta morale la nozione di *valore*.

I PITAGORICI

Ben diversa è la posizione dei Pitagorici le cui dottrine, mal conosciute per la verità, hanno tuttavia testimonianze che ci interessano.

Al sommo vi è Dio, concepito come l'Uno generatore, essendo l'universo la molteplicità generata e lanciata, al tempo stesso, in un movimento di ritorno verso il suo Principio. La infelicità del mondo deriva dal fatto che l'Uno, dal quale il mondo proviene, trova di fronte a sé un elemento indeterminato, ricco di effetti, che sfugge alle sue prese. Contrapposto alla Ragione immanente o trascendente che presiede a tutte le cose vi è dell'irrazionale, e però il Logos non è il solo padrone; di qui il Fato che condiziona lo stesso Dio. Tale è la permanente sorgente del male.

Quando i Pitagorici vogliono secondo ciò stabilire le loro *categorie*, e cioè gli aspetti generali delle cose per renderle comprensibili allo spirito e per metterle in rapporto le une con le altre, costruiscono questa sintesi.

Al sommo vi sono la *Monade* e la *Diade*, l'una, principio unitario, d'ordine spirituale e principio di perfezione; l'altra principio di divisione anarchica e di irrazionalità, principio materiale dal quale procede il male. Il bene e il male si urtano così implicitamente all'origine prima delle cose. Da questa primordiale contrarietà derivano le diverse contrarietà, dieci sotto l'influenza della Monade, dieci sotto l'influenza della Diade.

Tali contrarietà sono rispettivamente: il *finito*, e cioè il determinato; il *pari*, l'*uno* (dell'ordine matematico); il *lato destro* (nell'ordine delle relazioni spaziali); il *maschile* (essendo il femminile considerato come accidentale); il *riposo* (il movimento implicando una mescolanza del non essere); la *retta* (la deviazione infatti è ritenuta corruzione); la *luce* (essendo le tenebre privazione); il *quadrato* (l'ineguaglianza degli elementi d'una figura è infatti giudicata una imperfezione); infine il *bene* stesso che tutto ciò che precede prefigura.

Dalla Diade procedono: l'*infinito* (e cioè il non-finito, l'indeterminato), il *dispari*, la *molteplicità*, la *sinistra*, il *femminile*, il *movimento*, la *curva*, le *tenebre*, il *rettangolo*, e infine il *male* stesso.

In ciò che riguarda l'umanità si deduce da ciò che precede l'opposizione dell'anima e del corpo e la necessità di istituire una lotta contro il corpo in favore dell'anima. L'anima è indipendente dal corpo e capace di vivere da sola, come di unirsi a corpi successivi, umani o animali, secondo i suoi meriti. Viene, in tal modo, introdotta l'idea della metempsicosi; ma alcuni critici suppongono che si tratti di un simbolo e che sotto questo simbolo si nascondesse un sistema morale molto più elevato. Si tratterebbe di rappresentare l'elevazione o l'abbrutimento dell'anima secondo ch'essa abbia obbedito allo spirito o si sia abbandonata ai costumi della bestia.

In ogni caso, su questo terreno, come in generale, è chiaramente impostato il problema del male, problema risolto con un radicale dualismo che fa sentire ovunque la sua influenza. Lo rileva Simplicio, citando Eudoro, secondo il quale i Pitagorici, insegnando una morale pratica e proponendo dei riti religiosi, avevano introdotto una dottrina esoterica secondo la quale, l'Uno, principio di perfezione, trovava come suo antagonista la Natura ribelle causa del male. Ma, aggiunge Simplicio, i Pitagorici non dànno a questo riguardo nessuna spiegazione.

La spiegazione sembra essere quella che noi abbiamo dato nella *Introduzione* e che ritroveremo sovente sul nostro cammino. Si constata il male, si ricerca la causa immediata, si risale la serie delle cause, ma si tralascia l'ultimo passo il quale consisterebbe nel risolvere il male nel bene mediante la trascendenza.

PARMENIDE (540 a. C.)

Una grande ammirazione ci prende quando parliamo di questo grande maestro della scuola Eleatica, poiché, fra gli antichi, fu il primo a comprendere la necessità di risalire alla perfetta unità per spiegare la molteplicità e i suoi ordini, alla perfetta immutabilità per superare il divenire, per se stesso, inspiegabile. Purtroppo egli è andato oltre il suo fine, o, per meglio dire, è venuto meno al suo proposito, concludendo in un panteismo immobilizzante che rinnega ogni realtà della natura, e la realtà, a dire il vero, impensabile. Chè si ha un bel dire che si distingue l'apparenza dalla realtà, la verità dall'opinione, ecc.; anche l'apparenza esiste come esiste colui che la percepisce; chiunque ragiona e si rivolge a qualcuno è obbligato a riconoscerlo. E' questo il punto debole di ogni idealismo portato alle estreme conseguenze. Di qui la caduta nel dualismo di questa pretesa filosofia dell'Uno. « Costretto — dice Aristotele — a mettersi d'accordo con i fatti e, pur ammettendo, secondo la ragione, la unità, costretto anche ad ammettere la pluralità obbedendo ai sensi, Parmenide ritorna ad ammettere il dualismo delle cause e il dualismo dei principî, cioè il caldo e il freddo, rifacendosi alla natura del fuoco e a quella della terra. Il caldo risale, per lui, all'essere, il freddo al non essere » [16]. Ciò vuol dire che il caldo genera e determina il bello e il buono nella natura, mentre il suo contrario, il freddo, produce effetti contrari. Passate dalla fisica alla psicologia, dalla psicologia alla morale, potrete stabilire una dottrina del bene e del male, a meno che non si voglia dire che si tratta d'un regime di apparenze e che l'Essere è Uno, nel qual caso il problema non avrebbe più ragion d'essere.

EMPEDOCLE (V sec. a. C.)

Discepolo di Parmenide, Empedocle, come il suo maestro, tende a far risalire tutte le cose all'unità; ma non crede di poter mantenere questo suo punto di vista, di fronte all'esperienza. « Se nelle cose non vi fosse discordia, gli fa dire Aristotele, tutto sarebbe uno »; ma la discordia è sempre presente e da lei tutto procede, tranne l'Uno. Questa interferenza della discordia o del male procede dalla Necessità, Necessità che il filosofo paragona ad « immenso e antico giuramento ». Evidentemente essa è un male: è l'« Intollerabile »; anche l'Amore l'ha in odio, come ha in odio il suo contrario, la Discordia.

Il Destino che sempre oppone all'Amore la Discordia e regola i loro successivi interventi con una specie di sistole e di diastole del mondo, non permette l'unità dell'essere e la risoluzione nel bene delle contrarietà

---

[16] *Metafisica*, lib. I, cap. V.

che vi si incontrano. Il dualismo è ancora presente, malgrado un'evidente aspirazione all'unità.

Tuttavia, osserva Aristotele, Empedocle s'è espresso male; poiché da una parte dice che l'Amore universalmente unisce mentre la Discordia disperde; è, evidentemente, che egli pensa con ciò le generazioni e le distruzioni naturali, in altri termini, il bene e il male degli esseri. Ora l'Amore, nella sua dottrina, non era un principio universale di bene, né la Discordia un principio universale di male, poiché questa aveva anche il compito di distinguere gli esseri gli uni dagli altri, e questo è un bene dell'ordine, mentre l'Amore aveva il compito di tendere a confonderli, e questo è per l'ordine un male. Tutto ciò, del resto, è assai confuso e, per così dire, « balbettante » nell'esposizione più poetica che scientifica di Empedocle. E' necessario ancora notare che Empedocle si esprimeva in versi.

Secondo Plotino poi, Empedocle spiegava i mali della vita umana con una caduta morale seguita ad un felice stato anteriore. Il cadere nel mondo è una legge, per le anime che hanno peccato, costrette alle condizioni di vita, determinate dalla lotta fra l'Amore e l'Odio. Empedocle stesso era stato costretto ad abbandonare Dio ed era venuto sulla terra per essere lo schiavo della furiosa discordia. Rassegnato, tuttavia, e parlando in particolare della morte, diceva: « Non può essere infelice chi non è più; la Morte immortale ha distrutto in lui la vita mortale » (I. III, 687-870).

I SOFISTI

Dopo la schiera di pensatori testé esaminati e prima di Socrate, l'era dei Sofisti rappresenta relativamente al nostro problema una *battuta d'arresto*. Questi uomini sono degli scettici; negano la verità e là dove non v'è verità non vi può essere né bene né male, sia nella vita dell'uomo pensante, sia nella natura. Gorgia preciserà anche che in verità nulla *esiste*, che nulla presenta, cioè, al pensiero una qualche consistenza che permetta d'asserire una verità e di definire una linea di condotta; e per di più dirà che se questa verità esistesse non si potrebbe conoscerla, e quando anche fosse conosciuta non si potrebbe trasmetterla.

Una tale teoria oltre a portare con sé conseguenze metafisiche relative al bene naturale, scalzava il bene morale e il bene sociale nella loro stessa radice. Platone, nel *Gorgia*, nelle *Leggi* e nella *Repubblica* non mancherà di far rilevare queste conseguenze, che i Sofisti non negavano affatto, aderendo però ad un utilitarismo, servendosi del vero o del falso, del bene o del male secondo la necessità.

Inutile insistere; queste dottrine si giudicano da se stesse. La loro validità sarà data dal fatto che esse agiteranno il problema della conoscenza più di quanto era stato fatto in precedenza, che scruteranno, sia pure invano, le condizioni interiori, anticipando, a modo loro, il *Conosci te stesso* che Socrate stava dando, come parola d'ordine, al pensiero greco.

SOCRATE

Con Socrate ha inizio — dice il Festugière — « l'età della ragione della Grecia »[17] poiché con lui si introduce la razionalità nelle dottrine, fino allora abbandonate all'istinto o alla fantasia poetica.

Che cos'è il bene per Socrate? — E' ciò che conviene. Che cos'è il male? — E' ciò che non conviene. Ma in rapporto a che cosa si parla di convenienza o di sconvenienza? — In rapporto alla natura delle cose e, se si tratta dell'uomo, in rapporto alla natura dell'uomo. Questa dottrina semplice non era mai stata enunciata con chiarezza. Aristotele ha avuto ragione di considerare Socrate padre della scienza, perché egli ha insegnato a definire, e, a questo fine, a condurre indagini induttive, il risultato delle quali sarà la definizione. E poiché Socrate non aveva alcun interesse per la scienza della natura, egli applicò il suo metodo solamente all'uomo; di qui la *maieutica* perché il *conosci te stesso* potesse divenire una realtà.

Si comprende quindi come le preoccupazioni di Socrate siano di natura eminentemente pratiche. Egli non sviscera il problema delle origini del male, perché crede che il male umano nasca dall'ignoranza e che perciò illuminare significhi convertire a colpo sicuro. La complessità degli stati interiori, dalla quale procedono i nostri difetti gli sfugge un poco; il suo nipote dottrinale, Aristotele, si mostrerà in ciò molto più acuto. Ma sull'odio del male e l'obbligo di avversarlo, a costo anche della vita, non ha la minima esitazione, anzi la sua morte proverà la fermezza della sua convinzione a tal riguardo. Nulla afferma a riguardo delle sanzioni postume; il male porta in se stesso la sua pena, e la vita futura alla quale il filosofo si aggrappa come a una bella speranza, non è incorporata nel suo sistema morale, come lo sarà in quelli dei suoi successori e del Cristianesimo. I primi cristiani lo hanno perciò considerato quasi come uno dei loro. Il filosofo era un convertito della « ragione » non avendo potuto essere un convertito della grazia e il ricordo della cicuta li portava a vedere in Socrate un battezzato del martirio, un fratello del Crocifisso.

PLATONE (429-347 a. C.)

Platone non è più per noi un semplice moralista poiché la vastità di questo spirito è universale, e, sebbene il punto di partenza della sua speculazione sia stato il desiderio di portare rimedio ai mali della città greca, costruendo una politica razionale per sostituirla all'empirismo anarchico allora imperante, la dialettica ascensionale e la dialettica discendente, ch'egli adotta per il suo scopo, lo obbligano ad abbracciare tutta

---

[17] *Socrate*, Flammarion, ed.

la realtà nel suo forte e nel suo debole e a stabilire una teoria generale del bene e del male.

In altri scritti[18] abbiamo dato una idea generale del sistema platonico e riteniamo quindi di esporre qui soltanto ciò che si può riferire al nostro problema.

Ciò che vi è di veramente reale sono le Idee, che le cose manifestano, e non il ricettacolo, nel quale avviene questa manifestazione, che si chiama materia. Questa non è che una specie di non-essere, non per una completa privazione di esistenza, ma perché essa di per sé non è né quello né nulla di ciò che ha nome. Le Idee hanno una stabile consistenza e sono disposte in una loro gerarchia. Al sommo di questa gerarchia vi è l'Uno, non diversamente definibile, salvo che, rappresentando un'assoluta pienezza e offrendosi come l'oggetto del desiderio universale, merita di essere definito Bene.

L'Uno-Bene è dunque il primo Principio. E questo principio, essendo il sommo Bene, è assolutamente estraneo al male. « Dio è essenzialmente buono, dice Platone nella *Repubblica* (L. II, 279), e nulla di ciò che è buono è portato a nuocere. Ciò che non è propenso a nuocere in effetto non nuoce, non fa alcun male né è causa di male. Ciò che è buono non è dunque causa di tutte le cose; esso è causa del bene ma non è causa del male; e però Dio essendo essenzialmente buono, non è causa di tutte le cose, come comunemente si dice. E se i beni e i mali sono divisi fra gli uomini in modo tale che il male predomina, Dio non è causa che di una piccola parte di tutto ciò che arriva agli uomini, ma non è causa di tutto il resto. I beni pertanto sono da attribuirsi a Dio, mentre la causa dei mali è da ricercarsi altrove ».

Queste proposizioni contengono una buona parte di verità; tuttavia un filosofo cristiano non potrebbe accettare che si supponga così limitata la causalità divina, e vedremo perciò, in seguito, come Dio non sia limitato, pur non essendo la causa del male. Comunque sia, secondo Platone e secondo la verità, Dio non è la causa del male. Quale può essere allora quest'altra causa?

Il male non può venire dalle Idee, in quanto partecipano del primo Principio e sono per ciò manifestazioni del bene; esso non può avere altra origine che il non-essere concomitante: la materia, la quale, estranea al principio creatore ed essa stessa elemento di disordine, limita l'azione divina e agisce così alla maniera di un principio antagonista. Per questo motivo, fin dal primo movimento del mondo, i beni e i mali si mescolano e si dividono il dominio del mondo stesso; perpetuo movimento, corsa dal non-essere all'essere, come dall'essere al non-essere, vita e morte colmano lo spazio e la durata, e l'anima umana, legata a un corpo riproduce questa mescolanza di materia e di idea, di male e di bene.

Il dualismo è fin troppo evidente: da una parte la materia anarchica, indipendente da Dio, non riconosciuto come Creatore in senso proprio, ma come l'Uno esprimente l'interdipendenza delle idee in una comune origine, dall'altra parte il fervore dell'idealismo platonico che non

---

[18] Cfr. *Il Cristianesimo e le filosofie*, t. I, cap. III.

permette al filosofo di acconsentire, come farà più tardi quello di Hegel, che l'Uno « abdichi » in parte, si « sacrifichi », divenga irrazionale, lui la Ragione suprema.

Il cristianesimo dovrà, più tardi, correggere questa posizione. Frattanto la dottrina di Platone subisce presso lo stesso filosofo diverse trasformazioni che non è sempre facile mettere d'accordo.

Nella *Repubblica* vediamo che la maggior preoccupazione è quella di esonerare Dio da ogni partecipazione al male, anche a costo d'una limitazione estremamente estesa della sua causalità propria.

Il *Teeteto*, riprendendo lo stesso motivo, affermando cioè che il male è estraneo a Dio e si trova soltanto nelle cose di questo mondo, conclude che è necessario staccarci da questo mondo fino ad assumere la rassomiglianza di Dio, la quale consiste nell'essere giusto e santo. Vi è così uno stato umano, divino e felice, ve n'è un altro che è « ateo » e infelice.

Nel *Politico*, Platone si serve d'una immagine per esprimere la sua dottrina, sotto una forma cosmologica assai strana. Ora Dio dirige il cammino dell'universo e gli imprime un movimento circolare che tende al perfetto, ora l'abbandona e allora la sfera è abbandonata a un movimento retrogrado, dal quale risultano il disordine e l'agitazione che durano fino a che si ristabilisce l'ordine primo che poi nuovamente viene turbato; e così via. Il disordine che periodicamente si introduce è opera della Fatalità, la quale ha come sorgente la materia « intrattabile », questa materia caotica che ha preceduto l'organizzazione e che la minaccia sempre. In breve: il mondo partecipa di Dio in tutto ciò che esso ha di bello e di buono, e del caos primitivo in tutto ciò che ha di torbido e di cattivo.

Col *Timeo*, opera dell'ultimo periodo, Platone ci descrive l'opera del Demiurgo che organizza il mondo ad immagine delle Idee, il cui Principio è Dio, e distingue in questo mondo ciò che è stato prodotto dall'Intelligenza, da ciò che risulta in esso dalla Necessità materiale, definita, in quest'opera, la « causa vagabonda ». Questa causa è alla base una materia che, pur essendo senza determinazione, le può ricevere tutte. Platone la definisce il « ricettacolo », e Aristotele l'accusa d'aver confuso la materia con il *luogo* nel quale le Idee verrebbero a realizzarsi. In origine questa materia avrebbe rivestito una forma caotica, abbandonata a movimenti disordinati, in attesa che il Demiurgo, organizzandola, desse al mondo attuale tutta la bellezza e tutta la verità che gli era possibile avere [19].

Infine, nelle *Leggi*, la sua ultima opera, Platone espone la stessa

---

[19] Aristotele osserva, giustamente (*Trattato del Cielo*, III, 2), che il disordine del quale parla Platone non è che uno stato *contronatura*, in rapporto alla *natura* che se ne fa scaturire. Ma d'altra parte, uno stato che si prolunga nelle durate indefinite che precedono la formazione del nostro universo, dovrebbe essere naturale, nel qual caso però, la dottrina perviene al rovescio di ciò che cerca. A tal riguardo almeno, aggiunge Aristotele, Anassagora è stato meglio ispirato in quanto ha fatto muovere dall'immobilità il lavoro organizzatore della sua *Intelligenza*. Per di più, ciò non ha nulla a vedere con la questione del male, poiché non è per il suo preteso disordine che la materia è il principio del male, ma per la sua radicale indeterminazione. La prova è nel fatto che, pur essendo stabilito l'ordine dall'azione demiurgica, il male persiste.

dottrina, assegnando all'universo come due anime: l'una principio del bene, l'altra operante senza ragione. Nella sua opera *De Iside et Osiride*, Plutarco, riferendosi a questa concezione, osserva che Platone riconoscerebbe nella materia una certa forza malefica, ostile all'azione di Dio. Questo era un reale vizio, una sorta di anima avversa.

Tutto ciò non è estremamente chiaro. Si sente un uomo animato da una idea direttrice, ma che non riesce affatto a portarla alla luce in una esposizione definitiva e lucida. In una lettera, la cui autenticità è stata talvolta contestata, Platone afferma d'aver sentito l'urgenza del problema del male e di non aver trovato nessuno che glielo abbia chiarito. In ogni caso, il suo dualismo sembrerebbe fuori discussione, per quanto alcuni critici conservino, a tal proposito, delle esitazioni. Aristotele senza scrupoli dice: « Platone ammette due elementi: ad uno attribuisce la causa del bene, all'altro la causa del male, seguendo in tal modo le tracce dei filosofi anteriori, per esempio Empedocle e Anassagora »[20].

Dal contesto si apprende che, per Platone, causa del bene è l'Idea della quale partecipano gli esseri, mentre la materia è causa del male. Noi in effetti abbiamo visto che soltanto l'Idea procede dall'Uno-Bene, mentre la materia ostile ne è indipendente. Ora se il Principio primo non dispone di tutti gli elementi della sua azione e si trova fra quegli stessi elementi che tendono al disordine, esso non potrebbe garantirne i risultati, poiché saranno sempre possibili le fughe, e nell'insieme, inevitabili. Ora, delle falle nell'ordine provocano il disordine, nel bene il male.

Rispetto alla vita morale Platone non ha esitazione ad applicare il suo principio. Essendo l'anima legata alla materia ne subisce le condizioni e si trova dunque esposta ai rischi che essa comporta. Nel *Sofista* il filosofo rileva due effetti di questa situazione. L'anima — osserva Platone — si trova in uno stato di interiore discordia; è in essa una reale malattia, inoltre è affetta da ignoranza, da una deficienza di rettitudine nel giudizio morale. Si tratta di *privazione;* ma i suoi effetti sono positivi e sensibili.

Un celebre passo della *Repubblica* (VII, IV) osserva che se l'uomo vuole orientarsi verso il bene, che è la parte più *brillante* dell'essere, quella cioè che ha maggior valore, è necessario ch'egli si stacchi dalle cose che passano, non soltanto con lo sguardo, ma « con tutta la sua anima »; poiché in ragione della solidarietà delle nostre potenze vitali, noi siamo nella condizione di un uomo che non potrebbe rivolgere il suo sguardo verso la luce che dirigendo da quel lato tutto il suo corpo. Grande e utile dottrina della quale, il padre Gratry, Leon Ollé-Laprune e Maurice Blondel hanno espresso tutto il significato.

Parlando del male universale in relazione al destino degli uomini, Platone si riferisce, nelle *Leggi* (X, 903, b-d), a due principî che si completano l'un l'altro. Innanzi tutto la Provvidenza deve subordinare la parte al tutto e la parte cosciente di se stessa deve acconsentirvi; il saggio non chiede che il Tutto si consacri a lui, ma è lui che si consacra al Tutto. Nondimeno, ed è questo il secondo principio, il bene del particolare deve

---

[20] Cfr. *Metafisica*, l. I, cap. VI, *in fine*.

ritrovarsi in quello dell'insieme e il male, se ve n'è , deve alla fine dissolversi. E' ciò che si realizza, pensa Platone, attraverso il gioco delle trasmigrazioni, « per il fatto che l'anima, legata oggi a questo corpo, domani ad un altro, muta incessantemente condizione... e il divino giocatore di tric-trac non può trovare combinazione più buona che di elevare ad un rango superiore quel carattere che si è fatto migliore, e di abbassare ad un rango più basso quello che ha peggiorato, in relazione a ciò che loro spetta, affinché essi abbiano tutti in dono il loro appropriato destino ».

La trasmigrazione di Platone non sembra avere quel carattere ossessionante che abbiamo rilevato nella filosofia indiana, tuttavia il filosofo greco consiglia di sfuggire quanto si può alla regione materiale nella quale ha appunto luogo la trasmigrazione. « Fuggire quanto più velocemente possibile da questo mondo verso l'alto » è detto nel *Teeteto;* poiché in questo mondo il male « fa sempre la sua ronda »[21]. Soltanto il fine dell'ascesa, non è qui l'intimità divina, come nel cristianesimo; l'anima non supera la zona del cielo astrale; essa conduce in regioni sconosciute una vita contemplativa più perfetta di quella che si è raccomandata in questo mondo, e si unisce così spiritualmente al primo Principio, senza, per altro, raggiungerlo.

Nel *Timeo* (41, e) è spiegato ancora che il ciclo della trasmigrazione ha inizio da un astro fisso al quale l'anima era inizialmente legata. Per l'intervento della Necessità, l'anima discende per una prima nascita in un corpo di uomo e la sua condotta in questa prima vita decide della seguente. Se ha bene vissuto, l'anima risale nella regione astrale, nella quale conduce un'esistenza felice, diversamente passa di esistenza in esistenza, dapprima nel corpo di donna e poi in corpi d'animali sempre più vili finché non si sarà purificata delle passioni e non avrà riacquistato il suo primitivo valore.

Sconforta vedere come uno spirito così nobile sia stato preso da dottrine tanto puerili; il genio qui non conta e non è ancora venuto il tempo di colui che ha « *le parole di vita eterna* » (Giovanni, VI, 69). La pura bellezza riappare quando, nello stesso *Timeo* (90, d-e), il maestro insegna che, fra le peggiori avversità — e lui stesso in quel periodo ne aveva esperimentato di assai terribili — la pace interiore si consegue con la contemplazione umile dell'armonia universale, nella quale ciascuno trova il suo posto. Abbandonandosi a questa contemplazione, afferma Platone, ci si rende simili al proprio Oggetto, ci si conforma alla propria natura originale e si raggiunge la quiete.

---

[21] *Teeteto*, 176, a.

ARISTOTELE (384-322 a. C.)

Augusto Comte chiama lo Stagirita « il principe eterno dei veri filosofi, l'incomparabile Aristotele » [22]. Ma che cosa insegna a noi, il filosofo, sul problema del male? Poco, in verità, come insegnamento immediato, tuttavia la sua dottrina ne implica la soluzione. Se Platone ha sentito tutta l'urgenza del problema senza per altro darne una chiara risoluzione, in Aristotele si può rilevare una posizione inversa; non ne ha sentito molto l'urgenza, ma ha dato al problema una soluzione più precisa. Nella sintesi aristotelica sono assenti la mitologia, come le metafore di incerto significato.

Una prima affermazione del filosofo, fondamentale per la dottrina cristiana, sostiene che il male non è una cosa fra le cose, un modo di essere distinto dalle nature buone. « In sostanza — dice — il male ha meno realtà di ciò che è semplicemente potenziale, poiché è più lontano dalla perfezione dell'essere in atto, di cui la possibilità partecipa già da lontano. Ora la potenza come tale non esiste: dunque, *a fortiori*, il male non ha esistenza né fra le cose né fuori dalle cose stesse » [23].

Tuttavia il male esiste, o se una certa repugnanza ci impedisce di affermare che il male *esiste*, siamo tuttavia obbligati a confessare che *vi è* il male. Quanto all'origine del male, si potrebbe credere che Aristotele non faccia altro che muoversi nelle direttrici del maestro, poiché anche per lui la materia è alla base del male. In realtà, se la materia è alla radice del male, non lo è per se stessa, ma in ragione della *privazione* che le è propria, privazione che Platone non ha individuato. La privazione, opponendosi alla forma che è il bene degli esseri e in certo modo la loro parte divina, ha il carattere d'un male. La materia, dal canto suo, come capacità di ricevere la forma, partecipa del bene della forma [24], come si insisterà energicamente, da S. Agostino in poi, nelle scuole cristiane; e per questa concezione si vedrà nella materia una creazione di Dio e non un principio antagonista. In Aristotele, negli scritti del quale non si trova il concetto di creazione, è nondimeno lasciato libero il posto a questo concetto in virtù della semplice osservazione che precede. In ogni caso è estremamente chiaro per lui (Fis., I, 9, 192) che la materia è buona come « madre » della forma.

Soltanto che la materia, pur partecipando del bene, implica, essendo sotto una forma, la privazione di altre forme di cui essa è ugualmente capace e verso le quali tende in conseguenza di questo dinamismo universale che è la legge di tutta la natura, e per conseguenza essa è la causa indiretta, accidentale, dice Aristotele, delle corruzioni e delle deformazioni nelle quali consiste il male.

Siffatta distinzione comporta, nella cosmologia di Aristotele, che i

---

[22] Cfr. *Catechismo positivista*, prefazione.

[23] *Metafisica*, l. VIII, cap. VI, 1051.

[24] Nella dottrina di Aristotele, la *potenza* e l'*atto* che le corrisponde, appartengono a uno stesso genere.

cieli, ancorché composti di materia, non siano passibili né di corruzione né d'alterazione, perché questa materia, fatta per una sola forma e esattamente proporzionata alla sua natura, non implica nessuna privazione.

Aristotele, che non teme affatto le immagini delicate quando possono servire — S. Tomaso ha ereditato dallo Stagirita la medesima disposizione — paragona la materia tendente alla forma alla donna che desidera l'uomo. Perciò la materia che attualmente è sotto una forma e costantemente tende verso tutte le altre, è nella situazione di una donna che, pur appartenendo a un uomo, conserverebbe tuttavia il desiderio di tutti gli altri uomini. E' fin troppo evidente dove porterebbe una tale disposizione; e non è forse perché certe creature partecipano di ciò e trovano in ciò dei sentimenti complici che si è potuto dire a proposito di ogni avvenimento disastroso: *Cherchez la femme?* Nella natura, il disastro non è provocato in tal modo, dal momento che è la natura stessa a provocarlo; ma è una natura che si definisce con la vita che muta, e la vita che muta è correlativamente la morte.

Da queste esposizioni risulta chiaramente, almeno così a noi sembra, che Aristotele non è affatto dualista nel problema del bene e del male. Il suo dualismo metafisico, il quale consiste nel porre eternamente l'uno di fronte all'altra, l'Atto puro e la pura potenza, chiamata materia, è certamente deplorevole, ma non si riferisce al nostro problema. La materia, in se stessa, è buona e la sua eterna presenza indipendente da Dio, non determina dunque un antagonismo. Sempre disponibile per l' opera delle forme, in relazione alle quali ha la funzione di *matrice*, è ben lontana dall'opporsi a loro come contrario. Il contrario, nella sintesi aristotelica, è la privazione; ma questa non ha alcuna positività; è un puro non-essere che non saprebbe opporsi all'Essere primo come un principio contrario.

A tal proposito, Plutarco si è ingannato confondendo la posizione di Aristotele con quella che noi abbiamo detto essere quella di Plotino, e alcuni autori moderni hanno pure errato, attribuendo alla materia aristotelica, per la sua indipendenza dal Dio creatore, la capacità di opporre a questo Dio « una sorta di resistenza eterna » [25]. La prova del loro errore sta nel fatto che tutto ciò che Aristotele dice della materia come radice del male, *relativamente alla privazione*, è ripreso anche da S. Tommaso. E non cambia nulla il fatto che la materia sia eterna, come non muta nulla il fatto che essa sia indipendente da Dio e come presupposta all'azione delle potenze cosmiche che tendono a realizzare il divino sotto la sua influenza, come fine supremo degli esseri [26]. In tutte queste ipotesi, sono sempre gli stessi i rapporti fra la materia, la forma e la privazione, dalle quali derivano, per il loro reciproco gioco, le creazioni e le distru-

---

[25] Cfr. Etienne Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, t. I, tr. it. Brescia, Morcelliana, p. 324.

[26] Parliamo qui di potenze cosmiche e non di Dio, perché sembra evidente che Aristotele non attribuisce al suo primo Principio una causalità efficiente, ma soltanto finale. E' l'Ideale al quale tutto tende e nella contemplazione del quale i primi agenti della natura attingono le ragioni e le forme della loro azione.

zioni della natura, le sue bellezze e le sue imperfezioni, il suo bene e il suo male.

La materia aristotelica non è capace dunque di « resistenza », non *resiste* all'azione; essa si *offre* all'azione. La sua indeterminatezza porta con sé degli effetti; ma questi effetti sono normali, anzi nel sistema cristiano sono voluti cosicché non vi è più dualismo in un caso che nell'altro, se si intende parlare di dualismo in rapporto al bene e al male.

Abbiamo visto più sopra che Aristotele si rifiuta di attribuire al male la minima realtà positiva; è una privazione. Privazione di che cosa? Privazione di ciò che è dovuto alla forma d'essere che si considera. La stessa cosa si deve dire dell'azione, e particolarmente dell'azione morale. Nell'*Etica* (l. II, cap. v), Aristotele fa consistere il male morale nell'eccesso o nel difetto in rapporto alla norma razionale degli atti, vedendovi così, come il suo maestro Platone, una pura privazione. Evidentemente l'atto peccaminoso è positivo, la qual cosa illude molto, anche tra i filosofi. Ma l'atto peccaminoso per eccesso o per difetto non è meno sostanzialmente buono, come se si dicesse che il camminare è buono anche negli zoppi, pur essendo gli zoppi cattivi camminatori.

Resta che c'è il male e che, in morale, risale alla libera volontà che rifiuta o trascura la legge della ragione essenziale a degli atti umani, come in cosmologia risulta dalla presenza d'un elemento indispensabile e instabile sempre affetto dalla *privazione*.

Il male morale, per Aristotele, ha un carattere soprattutto estetico; si tratta di una deformazione in diretto rapporto col soggetto che essa affetta; secondariamente, è vero, con la società, in nessun modo con una personalità trascendente, come nel cristianesimo. A questo riguardo Aristotele ha fatto un passo indietro rispetto a Platone, il quale lasciava una via aperta a Dio, almeno nelle sue migliori ispirazioni. Lo Stagirita ha chiuso questa via; il suo Dio, meglio definito di quello di Platone, è tagliato fuori dalla comunicazione con gli uomini; li ignora e perciò non potrebbe ritenersi offeso per i loro atti. Ogni idea di *peccato*, come offesa a Dio, viene in tal modo esclusa, come quella di responsabilità. A meno che non si intenda delle ripercussioni suscitate dall'azione perversa. Si risponde davanti alla legge; si risponde, in un certo modo, davanti ad un ordine naturale che si turba in sé o fuori di sé; ma davanti all'ordine eterno non v'è responsabilità, perché quell'ordine non è rappresentato da nessuno. Dio non reagisce e beato nel suo pensiero eterno, a sé sufficiente, lascia che tutte le cose vadano secondo le aspirazioni che da ogni parte a lui si dirigono — pur errando talvolta — come al Bene supremo.

Se l'uomo sbaglia nella sua azione l'ordine morale, ne soffre la sua felicità; non si tratta qui d'un *imperativo* alla maniera di Kant, ma ci si attiene all'obbiettivo. Si tratta di costruire l'uomo, di *edificarlo*, nel senso di S. Paolo, di condurlo cioè attraverso l'esercizio delle sue capacità e la progressiva conquista delle virtù che in lui sveglia la natura, allo stato perfetto del suo essere, in modo che egli possa compiere la sua opera, « far l'uomo » e così essere felice.

L'uomo che procede su una via contraria a questo programma, lavora per la sua infelicità, anche se accade che non ne abbia coscienza,

ignorando la sua propria natura e illudendosi per i falsi beni che possono toccare in sorte accidentalmente agli uomini più perversi.

E poiché l'uomo muore tutto intero non si può parlare di sanzioni eterne. La fiamma dello spirito che lo anima non gli appartiene; un giorno l'abbandona. Crudele dottrina, allettante solo per il peccatore indurito, la quale offrirà tuttavia la trama ad una filosofia morale superiore a tutte le altre, quando un Tommaso d'Aquino o i suoi seguaci avranno ristabilito il solo elemento che le manca, elemento essenziale e vero: il rapporto vivente fra ciò che perisce e il Vivente immortale.

PIRRONE D'ELEA (365-275 a. C.)

Nella nostra *Introduzione* abbiamo accennato ad un filosofo che non deve trattenerci, ma che è necessario menzionare per essere il più radicale pessimista di tutti i tempi, nemico del male al punto da non voler sentir parlare per precauzione né del male né del suo contrario, scalzando in tal modo il problema alla base, per il timore d'una soluzione sfavorevole sul terreno del male. Soprattutto la pace interiore; si indietreggi dunque il più possibile dall'incubo dello spirito umano.

Pirrone non ha scritto nulla; ma la sua dottrina e la sua vita si conoscono attraverso una tradizione costante, e il suo discepolo Timone lo riflette sufficientemente. Tutto scopre, in questo filosofo, l'uomo che ha rinunciato ad ogni desiderio per preservare in fondo all'animo un ultimo rifugio. E questa volontà di rinuncia non è portata agli estremi soltanto su un piano pratico; Pirrone trasporta la negazione della vita e il disprezzo di ciò che gli uomini hanno l'abitudine di ricercare anche su un piano ideologico. Il pensiero è un veleno. Colui che crede a qualche cosa è sempre esposto a qualche delusione e dolore: tagliamo il male alla radice rifiutando d'affermare qualunque cosa. Allora da buon greco traccia la sua teoria — la teoria della rinuncia di ogni teoria e di qualunque affermazione. A Timone noi dobbiamo questa paradossale esposizione.

Tre sono le domande che deve porsi colui che vuol essere felice: Che cosa sono le cose in se stesse? Quale deve essere la nostra disposizione nei loro confronti? Quali conseguenze porterà con sé la nostra reazone? Ed ecco le risposte: Le cose sono indifferenti, sfuggono ad ogni discernimento e sono incerte. Di qualunque cosa dunque diremo che non bisogna affermarla più che negarla; o meglio che bisogna affermarla o negarla o meglio ancora che non bisogna né affermarla né negarla. Se ci manteniamo in questa disposizione ci è possibile conseguire l'*apatia* e finalmente l'*atarassia*. Non affermando nulla, non formulando nessun giudizio, conseguiremo il riposo dell'anima, che soltanto le passioni e i nostri desideri potranno turbare, figli essi stessi dei vani giudizi che noi formuliamo sulle cose. Il male è dunque intimamente legato alla sua radice che è il pensiero. Gli stoici diranno, a loro volta, che il bene e il male nascono dall'opinione; e, per questo aspetto, le due dottrine sono

assai vicine. « Vinci l'opinione — dicono gli Stoici — e avrai vinto l'*io sono stato offeso;* vinci l'*io sono stato offeso* e tu avrai soppresso l'offesa » [27].

Enesidemo, discepolo anch'egli di Pirrone di Elea, ci tramanda una testimonianza del tutto simile a quella di Timone, come sostengono anche Diogene Laerzio e Sesto Empirico. Questi precisa che gli scettici speravano di conseguire la quiete dell'anima, l'atarassia, negando il valore delle nostre percezioni sensibili e dei concetti che ne nascono. Se questa capacità veniva loro meno — non si nega a proprio capriccio la scottatura d'un tizzone — essi si astenevano dal giudicare e la quiete dell'anima seguiva questa astensione, « come l'anima segue il corpo ».

Timone ammirava la perfetta serenità del maestro in ogni circostanza, l'equilibrio spirituale, la emancipazione da ogni affanno della vita. Nulla poteva commuoverlo e non nutriva che indifferenza per « le speciose favole del sapere » [28].

Quest'ultima osservazione, coerente con il punto di partenza, è di grande importanza perché una differenza essenziale fra lo scetticismo di Pirrone e lo stoicismo che sarà fondato da Zenone in Atene nel 301, così come colloca Pirrone in rapporto ad Epicuro, il quale combatterà la scienza astrale dell'Accademia, ma in nome d'una scienza più positiva.

Gli stoici concepiranno una cosmologia coerentissima, in accordo a quella di Platone e di Aristotele, ma il fine sarà sempre il medesimo; garantirsi dal male in forza d'una certa disposizione interiore che si mostrerà d'una efficacia che non si potrebbe misconoscere. Lo stoicismo diverrà, grazie a questa disposizione, uno dei più grandi movimenti spirituali dell'antichità.

EPICURO (341-270 a. C.)

« Tutta la terra vive nella sofferenza; ed è per la sofferenza ch'essa acquisisce le maggiori capacità e non vi è alcun bisogno di dimostrare ciò per ciascuno degli esseri viventi, in quanto la sorte stessa dell'essere superiore non contraddice, in nulla, questa verità universale ». Questa frase, contenuta in una lettera di Epicuro diretta a Idomeneo [29] caratterizza molto bene il punto di partenza della speculazione epicurea. Non si tratta di un gaudente, come molti credono ancora, bensì d'un uomo serio, il quale cerca di garantirsi, dopo avere constatato il pericolo che minaccia tutti gli uomini.

Il suo proposito si risolve nella ricerca del mezzo migliore — mezzo che, in prima analisi, non sembra affatto rivoluzionario — per conservare la pace dell'anima, per fuggire ogni ansietà, ogni deprimente angoscia.

---

[27] Marco Aurelio, *Ricordi*, IV, 7.

[28] Cfr. Timone, *apud* Sext. Empir., Diels, *poetar. philosoph.*, Berlino 1901, pp. 173 e segg.

[29] Edita da Jensen, fr. I.

Epicuro è un tradizionalista, un religioso all'antica, per nulla legato alla corrente dello scetticismo allora imperante in Grecia. Egli al contrario reagisce in favore degli dei e del loro culto, determinanti — secondo il suo parere — grandi beni. Egli è nemico soltanto delle superstizioni che possono turbare l'anima e insinuarvi vane inquietudini. Egli non vuole — e questo è costantemente il suo criterio — che ci si rivolga agli dei per vincere e piegare la loro inimicizia, per placare la loro collera o per ottenere grazie e favori; consiglia piuttosto di unirsi alla loro serenità e di godere di questa unione.

Egli si oppone violentemente alla religione astrale di Platone e alla sua metempsicosi perché le giudica tali da spingere l'uomo nella disperazione. Gli antichi temevano l'inferno; ma così ci si minaccia d'un inferno peggiore e perciò Epicuro si accinge a detronizzare questa astrologia corruttrice. La tendenza a divinizzare le forze naturali viene sostituita dal filosofo con teorie fisiche le quali sono, per il loro spirito, una anticipazione estremamente importante della moderna astronomia. Egli vuole che i fenomeni celesti siano studiati per analogia con i fenomeni che ci sono accessibili (l'astro-fisica, insomma) e insegna a non attribuire alla natura divina dei compiti astrologici, specie di *servizio pubblico* dell'etere, mentre deve essere lasciata alla pienezza della sua beatitudine.

Le pretese divinità astrali di Platone e di Aristotele non sono che massi infuocati dai quali non si deve sperare nulla e nulla temere; la maestà del divino è estranea a questi globi di fuoco, a questi agglomerati di materia nella quale sono compresi gli elementi primitivi [30]. In ogni modo « è necessario persuadersi che dalla conoscenza dei fenomeni celesti — considerata unitamente o separatamente da altre discipline — non deriva altro giovamento che la pace dell'anima e una ferma sicurezza, come avviene per tutti gli altri ordini di ricerca » [31].

E ciò non è errato. Il disagio nasce quando si vede che questo lucido chiaroveggente non fa posto ad una concezione nuova accettabile in metafisica o in filosofia religiosa. Epicuro è un materialista legato alla scuola ionica. Il suo universo è costituito da atomi retti, all'origine, dalle leggi del determinismo, corrette dal famoso *clinamen*, escogitato per salvare in qualche modo la contingenza e la libertà. Gli dei sono composti di atomi, anch'essi, entità teoriche, veramente, concessione chissà? a credenze che ci si sforza di rendere poco nocive. Tanto che si è potuto stabilire un'analogia fra la maniera rispettosa e altezzosamente indulgente con la quale Epicuro relega i suoi dei in un confortabile Etere, e quella di Renan che pone Gesù al di sopra di tutti i mortali, a condizione che egli non sia Dio [32].

Epicuro non vuole che i suoi dei governino: ne avrebbe terrore e per di più vuole rilevare l'assenza d'ogni governo nelle cose. L'esistenza del male fisico dimostra che gli dei non sono buoni, e che non si occupano di noi, mentre l'esistenza del male morale nel disordine delle con-

---

[30] Cfr. *Lettera ad Erodoto*, 76-82.
[31] *Lettera a Pitocle*, 85, 9.
[32] Cfr. Dr. Logre, *L'ansietà di Lucrezio*, p. 115, J.-B. Janin ed.

dizioni dimostra che essi non sono giusti. Essi sono felici e ciò sia sufficiente a loro e a noi!

Sotto questo aspetto tranquillo, Epicuro si oppone poi ad ogni idea di Tartaro e di qualunque ricompensa buona o cattiva. L'uomo può condurre la sua vita in piena libertà e in tutta saggezza. In tal modo il filosofo crede di poter proporre con tutta sicurezza il famoso « *quadruplice rimedio* » contro le inquietudini umane, il τετραφάρμακος

1. Non si devono temere gli dei.
2. Non vi è nessun rischio nella morte.
3. È facile procurarsi il bene (ragionevole).
4. È facile sopportare con coraggio il male.

Con questi quattro rimedi il saggio può costruirsi una vita libera da turbamenti; qui nulla vi è del nirvana di Budda o la totale rinuncia preconizzata da Schopenhauer. L'*atarassia* greca resta umana in quanto ammette un aspetto positivo della felicità della quale essa stessa è condizione. Accetta ciò che la fortuna le concede e non desidera ciò che le viene rifiutato e se tende a qualche cosa di propria iniziativa, cerca soltando ciò che dipende dal soggetto: il suo svolgimento spirituale e i legami d'amicizia che essa sa procurarsi e mantenere. A questo ultimo bene Epicuro attribuisce una grande importanza; anzi egli stesso è un amico fedele e un eccellente maestro. Alla sua morte lascierà del denaro perché i suoi amici possano riunirsi e ricordarsi del passato.

La scienza merita la nostra attenzione soltanto in quanto concorre a procurarci la pace: « Se noi fossimo per nulla affatto tormentati dai nostri sospetti sui fenomeni celesti (che il volgo attribuisce all'azione arbitraria degli dei), o sulla natura della morte (la quale per molti comporta inquietudini future), e se inoltre non fossimo tormentati dalla nostra impotenza di porre dei limiti alle sofferenze e ai desideri, non avremmo certo bisogno dello studio della natura » [33]. Soltanto che non è così: « E' impossibile superare il timore che deriva dagli argomenti più importanti, se si ignora la natura dell'universo, e se si sospetta che vi è una qualche verità in ciò che dicono i miti. Di modo che, senza lo studio della natura è impossibile che le gioie che si provano siano interamente pure » [34].

La scienza è così presentata come una liberazione dalle opprimenti superstizioni, non come un valore avente il suo fine in se stessa, come la *Theoria* platonica o la contemplazione aristotelica.

Quanto agli altri beni che ordinariamente gli uomini apprezzano, anche se Epicuro li respinge, senza tuttavia disprezzarli, come i pessimisti, gli è perché comportano dei mali e perché turbano la pace. « Noi consideriamo l'autarchia come un gran bene, non nell'intenzione di vivere sempre di poco, ma per saperci accontentare del poco se non navighiamo nell'abbondanza, persuasi che sanno godere dell'abbondanza soltanto coloro che sono capaci di liberarsene » [35].

Epicuro si guarda bene dal cadere nella chimera del « piacere nega-

---

[33] *Massime capitali*, XI.
[34] *Ibid.*, XII.
[35] *Ibid.*, XV, XXI.

tivo » di Schopenhauer. Per lui, l'assenza del dolore comporta già essa stessa il piacere, non fosse altro che quello di sentirsi vivere. Non vi è dunque uno stato neutro [36].

Ciò che viene definito condotta morale è subordinato dal filosofo al suo eterno principio: la salvaguardia della pace. A un giovane tormentato dalla carne scrive: « Tu mi dici che il tormento della carne ti costringe ad abusare dei piaceri dell'amore. Se tu non violi le leggi e non turbi i costumi stabiliti; se non nuoci a nessuno dei tuoi vicini, non indebolisci le tue forze e non dissipi le tue ricchezze, abbandonati pure, senza timore, alla tua inclinazione. Tuttavia è impossibile non essere arrestati dall'una o dall'altra di queste barriere. I piaceri dell'amore non hanno mai giovato a nessuno; è anche troppo se essi non nuociono » (*Vita*, 118) [37]. Larghezza piuttosto apparente com'è facile vedere; facilità che tende volentieri all'ascesi. In ogni caso la finalità atarassica di questa morale è chiaramente spiegata. *Omnia licent; sed non omnia expediunt*, si potrebbe dire, portando ad altro significato una frase di San Paolo (I Cor., VI, 12).

Epicuro distingue poi in tre categorie i piaceri della vita: quelli naturali e necessari; quelli naturali e non necessari; quelli che rispondono a vane e ambiziose fantasticherie. Solo i primi hanno diritto alla testimonianza del saggio, il quale così non offre più presa ai colpi della fortuna. Questi colpi, il saggio li sopporta quando è necessario; ma evita soprattutto di provocarli, il che avviene quando il desiderio impera. « Il tormento dell'anima non è calmato (l'anima è dunque naturalmente turbata?), la vera gioia non è determinata né dal possesso dei più grandi beni, né dall'onore o dalla considerazione tributata dalla folla, né da tutto ciò che dipende da cause illimitate » [38]. Che cosa sono queste *cause illimitate?* Certamente il caso, ma, in rapporto alle incertezze esteriori, anche gli insaziabili appetiti dell'anima umana.

Epicuro muore a 71 anni, nel 270, fra atroci sofferenze e nonpertanto, calmo: « Ecco il più bel giorno della mia vita, egli dice; è l'ultimo ». Il suo prestigio era certamente stato grande e doveva sopravvivergli. La sua scuola, inizialmente degna e grave come il maestro, doveva corrompersi in seguito, non intervenendo più la severità di nessuno a correggere il rilassamento dei principî. Ai tempi di Epitteto era caduta in discredito e le erano attribuite delle massime che Epicuro avrebbe certamente respinto con orrore [39]. Orazio quando si chiamò, sia pure ironicamente, *Epicuri de grege porcum*, non intendeva certo riferire a se stesso un titolo di nobiltà stoica [40].

---

[36] Cfr. Bignone, *L'Aristotele perduto*, II, pp. 1-40.

[37] Epicuro vuole che si ubbidisca alle leggi e ai costumi non per rispetto ad essi, in quanto egli si disinteressa di ogni politica, ma perché agire altrimenti significa crearsi delle complicazioni che verrebbero a turbare l'ordine, la cosa cioè più sicura d'ogni altra.

[38] Cfr. Usener, *Epicuro*, V, LVIII.

[39] Cfr. Epitteto, *Conversazioni*, I, LXI; III, XI.

[40] Epistola I, 4, 16.

GLI STOICI

Il successo che gli Stoici hanno ottenuto e l'influsso che essi hanno esercitato ci costringono, per seguire le loro tracce, a comprendere, nella nostra indagine, due epoche, la greca e la romana, e a spingere la nostra ricerca anche nel mondo moderno affascinato dal loro prestigio.

Il primo fondatore della scuola fu Zenone di Cizio, filosofo del IV secolo prima di Cristo, il quale ebbe per discepoli Cleante, Aristone, Antipatro, Crisippo; quindi Catone, Zenone di Tarso, Panezio, Diogene di Babilonia, Posidonio, Atenadore, Dione Crisostomo, Seneca, Musonio Rufo, Epitteto, Marco Aurelio; nomi che rivestono una diversa importanza; sopra tutti brillano: il nome di Epitteto, catechista della Chiesa stoica, quello di Marco Aurelio, il solitario contemplatore con i suoi *Ricordi*, τὰ εἰς ἑαυτόν, infine quello di Seneca il retore, profondo dottrinario e poeta ditirambico.

La potente ondata della scuola stoica, prolungatasi fino ai nostri ultimi secoli, è dovuta soprattutto al problema del male. Profonde coscienze morali, stupefatte di fronte all'universo e alla vita, si sforzano di adattarvisi, e a costo di scoperti paradossi, di colpi di forza, perseguono bene o male il loro scopo, conducendo una vita nobile ma anche orgogliosa, chiusi nei loro principî, irrigiditi in un atteggiamento talvolta inumano, impacciati nelle loro contraddizioni, degne tuttavia di ammirazione per essersi levate tanto in alto senza essere state illuminate dalla vera luce.

È regola che una dottrina del bene e del male, quando voglia essere una sintesi sistematica, si appoggi ad una cosmologia generale e si accordi con questa. Il primo paradosso stoico consiste proprio nel fatto che la cosmologia iniziale è incompatibile con il sistema di valori che da essa si vuole dedurre. Si professa una specie di panteismo materialista, nel quale i valori spirituali dovrebbero naturalmente scomparire e un rigido determinismo che tronca ogni sforzo di liberazione, annientando il libero arbitrio e istituendo il Fato, dal quale deve dipendere ogni azione individuale. Da queste premesse si parte per un'avventura morale veramente eroica e, non conviene negarlo, almeno in parte fruttuosa.

Ciò si spiega per una felice contraddizione grazie alla quale i sentimenti prevalgono sul sistema, la buona volontà su un pensiero inizialmente male chiarito, costretto poi entro determinati limiti o assai spesso lasciato nel vago.

Le risorse della lingua sono grandi se poste al servizio di elevate ispirazioni e di profonde convinzioni. Si dice anche che la filosofia è una lingua ben sistemata; la lingua filosofica dello stoicismo è assai mal costruita, ma non vi mancano tuttavia le grandi parole non più dei discorsi generosi.

« Bisogna sempre ricordarsi — scrive Marco Aurelio — e meditare sui seguenti temi: qual'è la natura del Tutto e quale è la mia; quale il rapporto fra l'una e l'altra; quale parte dell'universo sono io e che cosa è questo; e nessuno ti impedisca di agire e di parlare sempre conseguentemente alla natura della quale tu fai parte » [1]. Ma se il discepolo di Zenone e di Crisippo portasse a termine questo suo programma, non si muoverebbe e non agirebbe più. Legato a un Cosmo che la Fatalità imprigiona da ogni parte, imprigionato interiormente lui stesso, cosciente d'una Ragione che agisce ovunque, ma a suo arbitrio, senza che si possa concepire una qualunque iniziativa atta a modificarla, che può fare egli se non assistere allo spiegarsi del film interiore e del film universale, i quali formano un'unica *fascia*, se non felicitarsi del bene, maledire il male, senza credersi obbligato (e che vuol dire qui obbligato?) ad una adesione fervente e fedele.

E però per effetto della *Logica dei Sentimenti*, la formula della quale è stata stabilita da Théodule Ribot, con piccoli colpi di pollice, di spostamenti di punti di vista, d'equivoci, di trasposizioni, si va mutando la materia universale in spirito, il Fato in Provvidenza, il determinismo interiore in libertà dominante gli astri (*sapiens dominatur astris*), e il terribile soffocamento spirituale che la dottrina implicherebbe in una serenità che giunge a ignorare il male.

E a che cosa si riduce ormai il male? Ad un elemento dell'armonia generale del mondo paragonabile a un verso ridicolo o a una scena grottesca in una commedia geniale [2]. Già Cleante si era servito di questo paragone e aveva cantato in un inno a Zeus: « Guidami, o Zeus, e tu, mio Destino (ecco qui una divinità in più!) verso il posto che voi mi avete assegnato. Io obbedirò senza ribellarmi. Se io resisto non sono che un cattivo; e poi in fin dei conti dovrò pure seguirvi ». A questa preghiera fa eco Epitteto, dicendo egli stesso: « Inizia tutte le tue azioni e tutte le tue imprese con questa preghiera: Conducimi, o grande Giove, e tu, potente Destino, là dove voi avete stabilito che io andassi. Io vi seguirò senza esitare e con tutto il mio cuore. E quand'anche volessi sottrarmi ai vostri ordini sarei pure costretto a seguirvi mio malgrado » [3].

Il sentimento d'un Dio personale, nella bontà del quale si crede, al quale ci si affida con una confidenza e un'obbedienza appassionate, questo sentimento, dico, il quale, solo può sostenere l'azione d'uno Stoico cosciente di se stesso, è già scoperto agli albori della scuola, e più tardi non farà che approfondirsi. Seneca, Epitteto, Marco Aurelio ne sono permeati. E che importa se un tale Dio è lontanissimo dalla implacabile

---

[1] *Ricordi*, II, 9.

[2] Cfr. Marco Aurelio, VI, 42; Plutarco, *De Stoic. repugn.*, 35. Plotino riprende l'idea e lo stesso paragone.

[3] Epitteto, LXXX.

meccanica annunciata inizialmente? Se questo Dio non esiste lo si creerà. Dopo tutto non crea ciascuna coscienza sempre i suoi dei?

Gli dei dello stoicismo, quando li si interroghi seriamente, non sono che simboli popolari delle grandi attività della natura, o geni nati, al pari di noi, dalla natura, ben si intende, con maggiore maestà e potenza. Zeus, il primo degli dei, è la personificazione della legge universale, e il *Manuale* di Cornuto ci illumina su questa strana trasformazione di pensiero. Ancor meglio, se si riflette, la dottrina cosmologica di Zenone e di Cleante aggrava singolarmente quella di Democrito stesso. Questi ammetteva almeno il *clinamen*, che gli permetteva di liberarsi dalla Necessità come pretendeva sfarsi degli dei ingombranti, degli auspici e dei destini. Il *determinismo universale* non permette nulla e il saggio stoico è più legato dell'atomista samosate. Ma che cosa importa? Il sentimento religioso vince tutto; il cuore prevale e sotto la sua forza la cosmologia diviene la base di un culto, la virtù si rinsalda, e il sacrificio stesso vi trova una sufficiente giustificazione.

« Adirarsi contro uno degli avvenimenti che ci toccano in sorte, è un disertare in rapporto alla Natura, della quale fanno parte le nature di ciascuno degli altri esseri che essa contiene » [4]. « La Natura ha insinuato questo avvenimento nel mondo e in esso ti ha coinvolto » [5]. « Io m'accontento di tutto ciò che ti può accontentare, o Mondo! Nulla arriva troppo tardi o troppo presto per me quando sia da te stato stabilito. Tutto ciò che le tue stagioni producono, o Natura, è fatto per me! Tutto procede da te; di tutto sei la causa; tutto rientra in te » [6].

L'ultima proposizione ci porta a considerare la concezione stoica della morte: « Tutto ciò che esiste deve pur morire, un giorno; questa è la legge generale. L'uomo non è eterno; egli non è che una parte del tutto. Un'ora viene e passa; anche gli uomini vengono e passano. Il modo di passare è indifferente » [7].

Questo paragone fra l'ora che passa e l'uomo che muore è familiare all'Imperatore stoico, il quale con esso gioca a più riprese. E giocare non è il termine esatto? Che cosa è la morte, si domanda il filosofo, se non la fine di un'insieme di attività, di cui ciascuna riceve la sua fine nel modo più naturale? E perché addolorarsi più per il tutto che per la parte, più per la fine della vita che per la fine della caccia o della danza? [8].

Non ci si meravigli eccessivamente; ciò si rapporta a un profondo sentimento del divenire universale, ereditato da Eraclito; non vi si aggiunge che la pietà che d'altra parte non mancava neppure in Eraclito stesso. Nell'universo divino, ogni cosa è sottoposta ad un incessante trasformazione, e un divenire locale, chiamato fine o morte, non è che una fase del grande divenire regolato dalla ruota della Fortuna. Da questo

---

[4] Marco Aurelio, *Ricordi*, II, 6.
[5] *Ibid.*, IV, 29.
[6] *Ibid.*, IV, 23.
[7] *Ibid.*, VIII, 6.
[8] *Ibid.*, XII, 23.

sentimento è appunto permeato Marco Aurelio, e in lui abbondano le formule che esprimono la sua pia accettazione della morte.

L'accordo degli Stoici su tale argomento è completo e il loro merito è tanto più grande in quanto nessuno pensa ad una vita futura. « Domandi — scrive Seneca — dove sarai dopo la morte? — Sarai là dove sono le cose che non sono mai nate, *quo non nata iacent* ». Marco Aurelio, in verità, è meno perentorio; la morte per lui è « dissoluzione se vi sono gli atomi, ma se il mondo forma un tutto unito essa è spegnimento o emigrazione » [9].

L'anima è concepita dagli Stoici come una specie di *dio interiore, genio* o *demone,* partecipe dell'anima universale alla quale poi ritorna. Il *soffio,* anima intermediaria, si disperde nell'aria e forse vi rimane per qualche tempo per dissolversi in seguito [10]. In ogni caso, la morte, essendo un'opera della natura, non si deve temere, e « se qualcuno teme un'opera della natura, è un fanciullo » [11]. Su questo argomento Marco Aurelio si mette a sottilizzare per dimostrare che è indifferente morire giovani o vecchi, e che la perdita, dopo una vita di diecimila anni o di un sol giorno è sempre la stessa; poiché egli dice, non si vive che l'istante e lo si vive nel momento stesso in cui si sta per perderlo. Non si perde dunque che l'istante; e, d'altra parte, come si potrebbe perdere il passato o l'avvenire se non si possiedono? Così la più lunga o la più breve vita sono la stessa cosa e la perdita è uguale e infinitesimale [12].

Ciò non è che un gioco di spirito; ma ciò che è serio per lo Stoico è che la morte è nella natura, che essa è utile alla natura come una delle fasi del suo funzionamento e che la natura è, per il saggio, sacra e indiscutibile. « Nulla di ciò che è conforme alla natura può essere male » [13].

Lo stesso criterio è applicato nella considerazione delle diverse condizioni « Ricordati che tu sei attore di una commedia lunga o breve, il cui autore ha voluto che tu fossi un attore. S'egli vuole che tu sostenga la parte d'un mendicante, è necessario che tu la sostenga nel miglior modo possibile e così dovresti fare s'egli volesse farti apparire sotto le vesti d'uno zoppo, d'un principe o d'un plebeo. Mentre il recitar bene la parte che ti è stata assegnata è tuo dovere, è d'altri il diritto di sceglierla » [14]. « Io sono zoppo; perché devo essere zoppo? — O vile schiavo è necessario accusare la Provvidenza per un piede zoppo? E' più ragionevole che la Provvidenza sia schiava dei tuoi piedi o che i tuoi piedi siano sottomessi alla Provvidenza?» [15].

La sottomissione è qui tanto meglio conveniente dal momento che noi viviamo per quella Provvidenza della quale così spesso siamo tentati a lamentarci. « Siamo così ingrati — dice Epitteto — che, pur contemplando le meraviglie che la Provvidenza ha creato per noi, siamo ben lontani dal renderle grazie, che anzi l'accusiamo e ci lamentiamo. Men-

---

[9] *Ibid.*, VII, 32.
[10] *Ibid.*, IV, 21; cfr. V, 27.
[11] *Ibid.*, II, 12.
[12] *Ibid.*, II, 14.
[13] *Ibid.*, II, 17.
[14] EPITTETO, *Conversazioni.* I, XXV.
[15] *Ibid.*, I, XXXVII.

tre, grandi dei, se noi avessimo un cuore pur poco sensibile e riconoscente, una sola cosa, anche la più piccola, sarebbe sufficiente a farci sentire la Provvidenza e la cura che ha di noi »[16]. « Tutto ciò che nasce nel mondo canta l'elogio della Provvidenza. Datemi un uomo o intelligente o riconoscente ed egli lo sentirà »[17].

Anche il linguaggio di Marco Aurelio non è molto diverso. « Tutto ciò che nasce, nasce secondo giustizia; potrai convincerti di questa verità se guarderai con esattezza. E non mi riferisco soltanto al rapporto di conseguenza, ma intendo riferirmi alla giustizia; come, cioè, se qualcuno distribuisse le sue parti, avendo riguardo del merito di ognuno »[18].

Ciò è per Marco Aurelio e per Epitteto una certezza *a priori*. La natura è consapevole del suo operato; essa ha il suo fine e i suoi mezzi e non è affatto possibile che ad un fine cercato vengano meno i mezzi. « Come non ci si propone un fine per venirne meno, così la natura del male non esiste affatto nella natura »[19].

Si trova in Marco Aurelio questa osservazione, che stupirà più tardi lo stesso Leibniz, secondo la quale le parti della natura a noi vicine, soprattutto nel mondo dei viventi sono talmente ordinate e perfette che non è possibile pensarle come costituenti un mondo incoerente. « Può darsi che in te vi sia un certo ordine e che vi sia soltanto disordine nel tutto? »[20]. Pascal farà sua questa efficace deduzione, quando spiegherà che l'affermazione della Provvidenza è il risultato di un giusto vedere, e che le obiezioni contro di essa nascono dal non vedere tutto.

Il paradosso essenziale che è alla base di tutto lo stoicismo s'accentua ancor più profondamente, a proposito del problema del dolore. Plutarco riferisce che Antistene vedeva l'uomo nella sua vita inchiodato a questo dilemma: « O il dominio di se stessi o il cappio »[21]. Antistene era il capo della scuola cinica, ma il suo dilemma era già il dilemma dello stoicismo: o lasciarsi dominare dalla vita o dominare la vita: o lasciarsi portare alla deriva abbandonati ad una corrente che certo non vi risparmierà per sì poco, o tener fermo il timone e domare i flutti.

I beni e i mali si dividono in due categorie: l'una comprende quelli che dipendono da noi, l'altra comprende quelli che da noi non dipendono in alcun modo. Per i beni o i mali che appartengono alla prima categoria non c'è nulla da chiedere a nessuno e non ci si deve lamentare di nessuno, mentre per la seconda categoria l'indifferenza tutto taglia; non ci si inquieterà e si sfuggirà in tal modo — si pensa o si dice — alla sofferenza. Se la sofferenza non esiste non può evidentemente farci soffrire.

« Il saggio — afferma Marco Aurelio — si affida soltanto a se stesso, l'ignorante aspetta che tutto gli sia dato »[22]. Dimentichiamoci una buona volta di tutto ciò che è fuori di noi e costruiamoci interiormente una

---

[16] *Ibid.*, I, XLI.
[17] *Ibid.*, I, XXI.
[18] *Ricordi*, IV, 10.
[19] Epitteto, XXXVI.
[20] *Ricordi*, IV, 25.
[21] Cfr. Plutarco, *De Stoic. repugn.*, cap. 14.
[22] *Ricordi*, XV, 20.

anima contenta. « Ricordati, insiste Epitteto, che il fine dei tuoi desideri consiste nell'ottenere ciò che desideri e che il fine dei tuoi timori è di evitare ciò che tu temi. Colui che non ottiene ciò che desidera è infelice, colui che cade in ciò che teme è degno di compassione. Se tu non nutri ostilità se non per ciò che è contrario al tuo vero bene e a ciò che dipende da te, tu non incorrerai certo in ciò che temi. Ma se tu temi la morte, la malattia o la povertà sarai continuamente tormentato. Muta l'oggetto dei tuoi timori: fallo cadere dalle cose che non dipendono affatto da noi nelle cose che da noi dipendono. Lo stesso avvertimento ti guidi quanto ai desideri » [23].

Non è difficile rilevare quello che di nuovo è sottinteso in questi strani ragionamenti: in altri termini si può dire che le cose che non dipendono da noi non sono affatto dei veri beni e soltanto la virtù, in quanto dipende da noi, è un vero bene. Paradosso doppiamente inaccettabile per il cristiano, per il quale anche la virtù non dipende da lui solo. Pascal nella sua *Conversazione con M. de Sacy*, denuncia l'insopportabile orgoglio dello Stoico, rinchiuso nella sua ingannatrice sufficienza. In ogni caso però, se qui il paradosso è alquanto dissimulato, nell'altra affermazione è talmente scoperto che lo stesso Stoico non sempre osa sostenerlo fino alle estreme conseguenze. E perciò procede con *distinguo*. Se è possibile si deve *fuggire* il dolore per quanto non sia un male. Al che un maligno potrebbe obbiettare: E perché mai cercate di evitarlo se non è un male? La sola risposta possibile è che il dolore, in effetti, è un male, come ogni oggetto di timore (è la stessa definizione del male) ma, e ciò è vero, non è il male principale. Ma allora perché non dirlo tutto di seguito? Vedremo Cicerone un po' più avanti ragionare così.

La posizione di Marco Aurelio è diversa. Egli si sforza di dimostrare con ragione che non vi sono veri mali, se non quelli che dipendono da noi e cioè i nostri vizi. « Perché non cadesse in quei mali che tali sono veramente, gli dei han dato all'uomo il pieno potere di evitarli. Se, oltre questi mali, vi fosse qualcosa a noi dannosa gli dei avrebbero provveduto a che gli uomini fossero capaci di preservarsene. Ma come potrebbe rendere cattiva la vita ciò che non rende cattivo l'uomo? La natura universale non avrebbe lasciato che sussistesse un tale stato di cose, sia ignorandolo, sia, conoscendolo, per incapacità di prevenirlo. Essa non avrebbe certamente commesso, per incapacità o impotenza, l'errore di distribuire nella stessa misura e indiscriminatamente i beni e i mali agli uomini buoni e cattivi. E poiché la vita e la morte, la gloria e la impopolarità, il dolore e la gioia, la ricchezza e la povertà toccano in sorte, nella stessa misura, agli uomini buoni e agli uomini cattivi, è necessario concludere che essi non sono né beni né mali » [24].

Straordinaria confidenza, in verità! e pio paradosso che può servire di lezione alle nostre bestemmie, che si risolvono in un eroico spirito di fede. Ma è evidente che le diverse nozioni qui introdotte non sono centrate e che ciò che è forzato da un punto di vista manca dall'altro.

---

[23] *Conversazioni*, VII.
[24] *Ricordi*, II, 11.

« La salute è un bene — scrive a sua volta Epitteto —, la malattia è un male: difettoso linguaggio! Usar bene della salute è un bene, usarne male è un male: vedere nella sua giusta luce la malattia è un bene, travisarne il significato è un male. Da tutto possiamo trarre il bene, anche dalla morte »[25]. La verità di queste proposizioni è contenuta tutta nell'ultimo termine del periodo; ne consegue tuttavia semplicemente che è possibile ottenere il bene dal male, ma non che la morte, o la malattia, o altre cose, non siano dei mali e dei mali che non dipendono da noi.

Per meglio sostenere la loro posizione, i nostri filosofi hanno tracciato una psicologia tanto strana quanto la loro stessa posizione. « L'anima non avvertirà la sofferenza del corpo — scrive Marco Aurelio — se avrà ben intuito la natura del timore e quella del dolore ». Che significa ciò? Il corpo è il solo a temere ciò che gli può arrecar danno e soffrire? L'anima è estranea a tutto ciò che riguarda il corpo? Che cos'è questa dicotomia dei nostri poteri?

Marco Aurelio vi aderisce fortemente tanto che egli vi ritorna a più riprese. « Il dolore è un male, egli afferma, sia per il corpo — a lui dunque pronunciarsi in merito — sia per l'anima; ma questa ha la possibilità di conservare la sua serenità e la sua calma e di non pensare che è un male »[26]. Quanta confusione in tutto ciò! Si può concludere da ciò che si può essere felici di soffrire e che si può pensare alla sofferenza del corpo come a un bene per l'anima, o più esattamente che la sofferenza dell'uomo secondo il suo corpo è un bene per l'uomo relativamente alla sua anima; ma perché una tale complicazione? I paradossi stoici sono spesso, almeno in parte, dei giochi di parole; ma, come osservava Bergson, i termini hanno un'estrema importanza in filosofia in quanto son essi che segnano l'articolazione delle cose.

E inoltre l'abuso dei termini non potrebbe portare in spiriti assoluti un irrigidimento di concetti risolventesi poi in un irrigidimento dei cuori? Quando si domanda a Seneca se il saggio (*De Constantia sapientis*) può non rattristarsi della morte d'un amico, egli risponde: « Certamente! Se ci è stato strappato un amico cerchiamone altri. Fidia vedendo una statua andare distrutta non si indugia a piangere; prende il suo scalpello e ne fabbrica una nuova ». Facile consolazione, come si vede, e che tuttavia cede a quella che cita in seguito lo stesso retore. Stepone, dopo la rovina della sua patria, la morte dei suoi parenti, la violenza perpetrata contro le sue figlie, dice a Demetrio Poliocreto: « Nulla ho perduto di ciò che sta in me ». E Seneca confessa tutta la sua ammirazione (*ibid.*). Presso questi pensatori, per vari aspetti tuttavia sublimi, è facile rilevare talvolta una folle presunzione e una assoluta ignoranza della natura, della nostra natura. E per questa meravigliosa sopportazione, il saggio, che tale è, per la verità, soltanto a parole, non è ritenuto superiore alla Divinità? « Dio è al riparo dei mali, il saggio è al di sopra dei mali stessi » (*De Providentia*, VI, 6).

---

[25] *Conversazioni*, III, XXXVIII.
[26] *Pensieri*, VIII, 28, 40 e 41.

Quando giungiamo a queste aberrazioni invitiamo il lettore a voltar pagina. Che potrebbe fare un uomo normale, di questa dottrina, quand'anche non fosse sprovveduto di un coraggio assai profondo? In una tale posizione si sentirebbe bestia e molto meno a suo agio che sotto la bacchetta magica di Circe. Invitare a tale grado di impassibilità una macchina a soffrire come il nostro essere, anima e corpo, può essere una piacevolezza se vogliamo eroica, ma pur sempre una piacevolezza. Una favola è sempre una favola, diceva William James, anche se la si narra in nome della filosofia.

Una delle ragioni che spingono l'anima stoica a disinteressarsi di ciò che è fuori di noi, sta nell'alto concetto che gli stoici hanno della libertà interiore; sentimento sicuramente nobile. « La felicità non consiste nell'acquistare o nel godere — dice Epitteto —, ma nel non desiderare; poiché la felicità risiede nella libertà »[27]. Epicuro, scrivendogli, aveva già detto di Pitocle: « Se vuoi rendere Pitocle ricco non aggiungi alle sue risorse, ma piuttosto sottrai ai suoi desideri »[28]. L'idea è sostanzialmente la stessa, in quanto il primo vantaggio che deriva dalla ricchezza, consiste nell'assicurarci la nostra libertà; ma essa crea altre servirtù, e la indipendenza è assai più radicale, nell'assenza di ogni desiderio. « Non chiedere gli avvenimenti secondo il tuo desiderio; procura piuttosto di uniformare il tuo desiderio agli avvenimenti e tu sarai sempre felice »[29].

Sempre è un termine troppo impegnativo anche per uno stoico. Vi sono circostanze estreme che impediscono allo stoicismo, per quanto si irrigidisca nei suoi principî di giungere alle ultime conseguenze. Seneca vuole che la vita sia sopportata in tanto in quanto essa è ragionevole. Ma « è insensato chi vive per soffrire » (*Epist.* 18, 36). Ora, aggiunge, « molti sono i mezzi datici per morire, se non ve n'è che uno solo per nascere », e « il grande motivo per non piangere sulla vita è che essa non trattiene nessuno » (*Epist.* 70, 14). Tuttavia non tutti gli stoici si abbandonano a un tale sconforto; anzi qualcuno vuole che si ubbidisca alla natura fino in fondo. Il suicidio è per loro un delitto, e, del resto, nessuna sofferenza è tale da essere insopportabile. « Ciò che è intollerabile uccide, diceva Epicuro, in un passo ripreso anche da Marco Aurelio. Ciò che è tollerabile può quindi durare e l'intelligenza può ripiegarsi su stessa e conservare la sua calma, e, in tal modo, la facoltà direttrice dell'uomo non è per nulla intaccata. Le parti poi, travagliate dal dolore, cerchino, se è loro possibile, di superarlo » (*Pensieri*, VII, 33). Paradosso che, come abbiamo spiegato poco fa, non manca di verità.

Toccando il male morale che essi dicono essere il solo male gli stoici sono naturalmente severi. Sia pure con l'esagerazione che è loro propria gli stoici ne constatano l'ampiezza. « La maggior parte della vita è perduta nelle cattive azioni — dice Seneca —; un'altra parte a non

---

[27] *Ibid.*, IV, VI.
[28] Usener, *Epicuro*, 135.
[29] Epitteto, XIV.

far nulla; tutta la vita poi a fare tutt'altro da quello che dovremmo fare »[30].

La dottrina non conosce il peccato originale e forse da ciò nasce l'ottimismo relativo a ciò che dipende da noi. Ancora secondo Seneca: « Ci si inganna quando si crede che i vizi nascano con noi: essi penetrano in noi dopo la nascita, anzi ci vengono inculcati ». « La natura non ci predispone a nessun vizio, anzi ci ha generati puri e liberi »[31]. Ne consegue che gli uomini son egualmente favoriti in relazione alle condizioni della felicità e alla lotta contro i mali, in quanto hanno sempre a disposizione « ciò che dipende da loro ».

Psicologia ben semplicista, in verità. Tutti sanno che la Natura, della quale questi uomini parlano con una devozione veramente religiosa, esercita su noi influenze assai diverse, e che dispone, per una parte, dei nostri cervelli, come delle nostre membra e dei nostri beni. La dottrina stoica è fatta per un personaggio fittizio, se almeno la si considera diversamente da quella che in realtà è: un magnifico sforzo, cioè, d'un uomo assai dotato, desideroso di nobili pensieri.

Del resto anche gli stoici, quando si incalzano, confessano che l'integrità morale come essi la intendono è eccessivamente rara; e deve esserlo, tanto più che essa è tutta di un pezzo, non comportando né virtuosa specialità, nè una traccia di debolezza. O si è o non si è saggio, in quanto le varie forme di saggezza sono concatenate l'una all'altra, eguali e solidali tra loro. Tutto sommato il saggio è più una teoria che una realtà. Cleante diceva di non averne mai visto uno secondo il suo desiderio. Meno male! si potrebbe dire, perché il saggio di Cleante è senz'altro virtuoso, ma oltrepassa il limite e per conseguenza indietreggia; è così che esclude la pietà, ritenuta non una lodevole disposizione, ma piuttosto un difetto. Addolorarsi per la sofferenza e la miseria, ritenuti mali non reali, ma sagge volontà della natura, è una disposizione irrazionale e una specie di empietà. Tuttavia la dottrina a poco a poco perdette il suo iniziale irrigidimento su questo punto; anzi in Marco Aurelio, uomo naturalmente buono e sensibile, si modificò non poco.

Vi sono anche curiosi ripiegamenti. Si giunge a vedere un Epitteto indulgere al male — al male morale — ben si intende. A questo *vero* male tanto maledetto — per le belle opere letterarie che su di esso si sono intrecciate. Nelle sue *Conversazioni* (I, LXXXI) si legge: « Parve bene a Paride di rapire Elena e a Elena di seguire Paride. Se a Menelao fosse parso bene di liberarsi d'una moglie infedele, qual ne sarebbe stata la conseguenza? Noi avremmo perduto l'*Iliade* e l'*Odissea*. Il resto lo conto per nulla ». Non ci saremmo mai aspettati di vedere un così rigido moralista *non tener in alcun conto* l'adulterio, l'abbandono del focolare e degli dei. Ma questo Frigio è un poeta, e il nome di Omero è assai venerato nell'ambiente in cui egli scrive.

I libri dei primi stoici si conoscono soltanto indirettamente; e ciò che a noi è possibile saperne attraverso le *Satire* di Orazio, i trattati di

---

[30] SENECA, *Epist.*, I, 1.
[31] *Epist.*, XCIV, 54-56.

Cicerone, gli scritti di Plutarco, le rivelazioni di Diogene Laerzio, e le confessioni di Seneca, non contribuisce certo ad accrescere il nostro rammarico per averli perduti. Sarebbe ben diverso il rimpianto se si trattasse delle opere di Epitteto, di Seneca e soprattutto di Marco Aurelio. Il nostro problema non è mai stato agitato da una coscienza più profonda, più sincera e meglio qualificata a farne risaltare l'angosciante carattere. Un profumo di rara nobiltà, ma anche di tristezza emana dalle meditazioni dell'imperatore. Quale disincantamento di fronte a ciò che ci offre la vita! E questo nulla lo esprime un *autocrator;* e il lettore non potrebbe dubitare ch'egli non ne sia permeato. Infine su tutte le forme del male e sulle sue giustificazioni, sui rimedi che si possono proporre, si stende un sentimento del mistero che l'autore cerca inutilmente di mascherare con pietosi paradossi, in fondo, disperati.

La dottrina stoica, come quella di Epicuro, a questo grado di tensione, « è figlia della disperazione » come ha profondamente intuito il Lighfoot [32]. Quando starà per tramontare perderà della sua rigidezza, non rifuggirà dall'eclettismo e non sdegnerà di ispirarsi al nascente cristianesimo. Ciò, è vero, sarà ricambiato, quando, molto più tardi, alcuni cristiani, dimentichi un poco dei loro tesori, ma chi sa?, desiderosi di sempre arricchirsi, si rivolgeranno ai suoi fasti.

IL NEO-STOICISMO

Il neo-stoicismo appare durante il Rinascimento italiano e si fortifica soprattutto in Germania con la pubblicazione di testi allora poco conosciuti. Il movimento culturale accompagnato dalla laicizzazione, scaturito dal Rinascimento, non distrugge certo la fedeltà alla Chiesa, ormai profondamente radicata nel cuore degli uomini; tuttavia determina nell'animo di molti uomini di cultura, una specie di sdoppiamento che in Montaigne, per esempio, è assai scoperto. Più tardi lo si rileva in Descartes e, si può dire, si insinua anche in questi bei versi di La Fontaine:

> Je me suis des malheurs une image tracée
> Et je les ai déjà vaincus dans ma pensée [33].

Queste anime rimangono tuttavia sempre cristiane, ma la loro morale pratica si avvicina al passato stoico; il loro atteggiamento si ispira ad esso.

Allora si diffonde una grande fioritura d'opere, permeate di questo spirito, e la concezione del bene e del male, ancora cristiana, scopre, per molti, l'influsso della saggezza dello Stoa. Certi accostamenti sono sorprendenti. Noi abbiamo visto Marco Aurelio, Epitteto, e, prima ancora,

---

[32] LIGHFOOT, *Philippians*, p. 271.

[33] Mi son fatto un'immagine delle mie disgrazie / E già le ho vinte nel mio pensiero.

Epicuro, sottomettere il dolore all'intelletto, come una cosa del tutto naturale. E Descartes non offre loro argomenti, o, per meglio dire, non si ispira a loro quando dice tranquillamente: « Anche fra i più tristi accidenti e i più pressanti dolori, si può essere sempre contenti, purché si sappia usare la ragione » [34]. A questo proposito Bayle, più severo di noi, vuole che ciò sia « un dire nulla »; poiché « è un insegnarci un rimedio di cui quasi nessuno conosce la preparazione » [35]. Pochi sono capaci d'una tale padronanza, la quale sottintende una potente reazione dello spirito sulla carne; ma ciò non è imposibile come ci dimostrano i martiri e, a loro modo, anche i fanatici, per non parlare dei selvaggi indotti da un punto d'onore feroce ad un coraggio sovrumano.

L'influenza stoica è innegabile sia in Descartes che in molti passi di Montaigne. E negli ambienti, nei quali essa riesce ad affermarsi è costantemente ricercata una fusione fra il cristianesimo e lo stoicismo in ciò che hanno di conciliabile o di comune. La ricerca del resto non è troppo faticosa dal momento che l'hanno già abbozzata, nei primi secoli, i Padri della Chiesa. Non si è forse insistito nell'accostamento al Vangelo: parole come queste: « Il saggio salva la sua vita perdendola » [36] o di ciò che dice Epitteto parlando di Eracle: « Zeus non ha risparmiato Ercole benché fosse suo figlio; ma è per ciò che questo figlio è diventato l'eroe che tutti sanno » [37]. Di qui nasce un neo-stoicismo cristiano, le cui più significative figure sono quelle di Giusto Lipsio (1547-1606) e Guglielmo du Vair (1556-1621).

Il Lipsio difende lo stoicismo fino all'inverosibile, non vedendo altro che un « modo di parlare » nelle più scoperte incompatibilità fra la dottrina stoica e quella cristiana, la filosofia più certa. Guglielmo du Vair, uomo politico e d'azione guarda allo stoicismo da un punto di vista più pratico, aderendo alla sua morale e uniformandosi ad essa nella sua condotta, permeandola tuttavia di un cristianesimo sincero e ardente. In sostanza la dottrina dei due pensatori è sempre quella cristiana anche se formulata con un linguaggio aderente il più possibile allo stoicismo; del resto, ciò è confessato da loro assai chiaramente; resta tuttavia che il loro cristianesimo viene isterilito e impoverito. Sotto la loro penna la fede si traduce in un pio razionalismo, senza molta vita soprannaturale. Questo doveva essere lo scopo della sintesi stoico-cristiana, come il Lipsio riconoscerà finendo i suoi giorni in modo assai commovente. Poiché, al suo letto di morte, un amico che lo assisteva vantava soprattutto le virtù della rassegnazione stoica, egli che agonizzava lo interruppe dicendo: « Sono cose inutili » e additando il crocefisso: « Quella è la vera pazienza ».

Non si può dire, anche se l'influsso continuò, che dopo queste due figure vi sia stato uno stoicismo propriamente detto, cioè sistematico. Maine de Biran, nel 1795, si orientava verso la dottrina dello Stoa, ritenendola come il solo rifugio della sua coscienza, e respingeva la critica

---

[34] DESCARTES, *Corrispondenza*, lettera 9 alla principessa Elisabetta, 1645.
[35] BAYLE, *Rép. au Provincial*, t. III, cap. 157.
[36] EPITTETO, IV, III.
[37] *Ibid.*, III. 26.

di Pascal non avvertendo che anche un giansenista, con l'aiuto della grazia, può « migliorare uno Stoico ». Venticinque anni dopo si metteva a lato di Pascal.

Sarà necessario giungere a Renan, né stoico, né nulla, per sentire lo stoicismo definito « la Religione assoluta », quella cioè che risulta « dal semplice fatto d'una profonda coscienza morale posta di fronte all'universo » [38].

[38] Ernesto Renan, *Marco Aurelio*, p. 272.

SCUOLE MINORI

Ritorniamo in Grecia per rilevare di passaggio le tracce di qualche scuola secondaria o di qualche personalità più o meno celebre, in attesa che col neo-platonismo ci sia aperta una via verso Roma, il prossimo terreno dopo Atene, veramente esteso, della nostra indagine.

I CINICI

La scuola cinica, fondata da Antistene, discepolo di Socrate, e resa famosa da Diogene, deriva il suo nome dalla sfrontatezza e dalla grossolanità, assai frequente, delle sue affermazioni; non manca tuttavia di grandezza, anche se sciupata dall'orgoglio che faceva dire a Socrate parlando al suo scolaro mascherato da povero di teatro: « Antistene, attraverso i buchi del tuo mantello scorgo il tuo orgoglio ».

I Cinici rinunciavano effettivamente ai vantaggi di questo mondo, vantaggi che gli Stoici si accontentavano soltanto di disprezzare, perché ovunque essi vedevano insidie e perché, essi pensavano, è più facile rinunciare alla vita tutto d'un tratto che sopportarne le contraddizioni, le delusioni, le incertezze e gli scacchi. Non è forse meno penoso, osservavano i filosofi cinici, non avere che perdere? Secondo quello che ci riferisce Seneca, sembra che Diogene abbia esclamato: « Agisci pure come vuoi, o Fortuna; non vi è più nulla in Diogene che ti appartenga e che dipenda da te ».

Accadde che questo o quel cinico esprimesse con eloquenza nobili sentimenti che toccano assai da vicino il nostro problema. Un esempio assai significativo lo si può ricavare dal discorso, un po' ricercato forse, per difetto di trascrizione, che il Seneca del *De Providentia* riferisce a Demetrio, contemporaneo di S. Paolo: « Io non ho che un rimprovero da farvi, o dei immortali, e cioè di non avermi fatto conoscere più presto la vostra volontà. Io stesso sarei andato incontro alle sventure alle quali ora mi arrendo per il vostro richiamo. Sarà con consenso da parte mia che prenderete ciò che vorrete prendermi, ma io avrei preferito offrire che abbandonare. Quale bisogno avete voi di rapire quando potete rice-

vere? Ciononostante anche oggi nulla mi togliete poiché non si ruba se non a chi possiede. Io non sono per nulla costretto, non sopporto mio malgrado, non obbedisco a Dio; mi accordo al suo volere tanto più in quanto, io lo so, tutto ci viene da una legge immutabile, dettata nell'eternità ».

Evidentemente Demetrio sottintende che questo decreto è giusto; o, per essere più precisi, egli non lo giudica affatto, perché non si giudica il proprio Giudizio; egli compie un atto di confidenza e di abbandono, l'ultima parola, dopo tutto, del saggio di ogni epoca e di ogni scuola.

IL GRUPPO CIRENAICO

La scuola cirenaica ha la stessa lontana origine, in quanto il suo fondatore, Aristippo di Cirene, era anch'egli scolaro di Socrate. Insegnava ad Alessandria e, seguendo l'esempio di Epicuro, stimava che il piacere è il solo criterio dei valori della vita; ma concludeva, con una sua logica, ancora assai vicina a quella di Epicuro, che « solo l'insensato giudica la vita un bene. Il saggio non reagisce di fronte alla vita che con l'indifferenza e la morte gli pare ugualmente desiderabile »[1]. Cicerone e Valerio Massimo ci informano che Aristippo aveva composto una opera, intitolata il *Disperato* (Ἀποκαρτερῶν), il cui eroe, lasciandosi morire di fame, nonostante le preghiere dei suoi amici, spiegava il suo atto dipingendo tragicamente il destino umano. Aristippo era così eloquente ed efficace, nella spiegazione di questo tema, che il re Tolomeo dovette chiudere la scuola temendo un'epidemia di suicidi.

LA SCUOLA NEO-PITAGORICA

Con Apollonio di Tiana, la scuola neo-pitagorica propone una nuova terapeutica dell'anima, non più ispirata a sintesi filosofiche come quella degli Epicurei o quella degli Stoici, ma aderente ad un profetismo di mitica origine. Miracoli in gran numero furono attribuiti al suo fondatore, che i discepoli più ardenti della scuola e scettici pagani opponevano a Gesù Cristo. Vi si insegnava un dualismo deciso. La loro Monade suprema non sopportava il multiplo. La materia era una deformazione dell'Uno e per questa ragione la carne era maledetta.

Da tali premesse scaturiva un ascetismo destinato ad avvicinare l'uomo al suo Principio, tendente a procurargli miracolosi doni in questo mondo e l'immortalità nell'altro. Soltanto che questo altro mondo e la sua immortalità avevano un carattere cosmico e non spirituale.

---

[1] Cfr. Diogene Laerzio, l. II. *Vita d'Aristippo*, c. 86.

PLUTARCO

Plutarco espone i suoi pensieri sul male nella sua opera intitolata *De Iside et Osiride*. Il male, per lui, è tanto positivo quanto il bene, e non si può dunque in alcun modo renderne responsabile il Perfetto. Dal Perfetto non potrebbe emanare l'imperfetto. Non vi è altro modo quindi per spiegare l'esistenza del male, alla presenza di un Dio in se stesso buono e perfetto, che ricorrere alla concezione di un principio differente e indipendente dalla azione del Dio. E' il dualismo in tutto il suo rigore, e Plutarco ama scoprirgli degli antenati.

« Questa opinione, che risale alla più remota antichità — egli scrive — ci insegna che l'universo non è abbandonato al caso, ma è diretto da una potenza intelligente, e non è conservato e governato da un'unica ragione... E' necessario quindi ammettere due principî contrari e due potenze rivali per spiegare la presenza del bene e del male nella vita umana come nel mondo psichico; e se si può escludere questa presenza nel mondo intero, non la si può tuttavia escludere nel mondo sublunare, il quale, pieno di irregolarità e di vicissitudini, scopre trasformazioni continue. E se poi è vero che nulla avviene senza causa, e che da un essere buono non può scaturire il male, bisogna che vi sia nella natura un principio particolare, autore del male, come ve n'è uno autore del bene. Quasi tutti i popoli, e soprattutto i più saggi, professano questa dottrina ».

Plutarco cita i Caldei, i quali vedevano nei sette pianeti altrettanti dei, dei quali, due rappresentavano il bene, due il male, e gli altri tre partecipavano, in vario modo, dei primi quattro (cap. XLVI e XLVIII). Quanto a Plutarco, il suo pensiero si ispira a quello di Platone. E' la materia che è il principio opposto al divino. Ma egli pensa che sia necessario un terzo principio — e sembra che questo terzo principio sia per lui la libertà di peccare —, per spiegare come sia possibile l'opposizione a Dio. Per di più, la diversità delle condizioni umane, e la sproporzione fra i meriti e queste condizioni sembrano suggerirgli l'ipotesi della trasmigrazione [2].

[2] Per il dualismo di Plutarco cfr. TEUBNER, t. II, pp. 517-519.

IL NEO-PLATONISMO

FILONE D'ALESSANDRIA

Il neo-platonismo, è preparato in Alessandria dalla scuola greco-giudaica, soprattutto da Filone (20 a. C.-54 d. C.), il cui atteggiamento è interessante, anche se poco coerente, essendo l'ambiguità il carattere permanente della sua dottrina. Per questo filosofo, la rivelazione biblica è l'espressione di ciò che ricercavano i saggi greci, e il travaglio speculativo dei greci è il commentario filosofico della Bibbia. Questa affermazione contiene del vero; ma, spingendola nel dettaglio, Filone si imbroglia e cade nell'arbitrario, fratello maggiore dell'errore.

Questa è la sua tesi riguardante il problema del male. Tutto — egli dice — procede da Dio, l'Essere eterno dal quale deriva ogni manifestazione dell'essere. Ma il mondo non è per ciò l'opera propria di Dio, che anzi, l'opera sua più perfetta, è l'intermediario, il Logos, il figlio di Dio; il Logos, che è per Filone il luogo delle Idee — la cui teoria è presa da Platone — e il mondo spirituale nel quale vivono gli angeli, i demoni, le anime.

Già a questo livello, e senza aver parlato di peccato e di corruzione, il male è introdotto nel mondo; poiché solo Dio è perfetto e tutto ciò che da lui si allontana nell'emanazione è già coinvolto in quel male, che sarà definito più tardi da Leibniz, *male metafisico*. Il male poi nella sua più specifica accezione, procede dalla discesa delle Idee nella materia, principio assolutamente imperfetto, coeterno a Dio e indipendente dalla sua azione, che esso contraria senza posa. Ci troviamo dunque di fronte ad un dualismo platonico, assai profondamente marcato, per cui ci si può chiedere se, accettate le tendenze mistiche di Filone, la coesistenza eterna della materia a Dio, non sia la ragion d'essere e la causa occasionale del Logos, luogo delle Idee, le quali devono realizzarsi nella materia. Se non vi fosse materia, non vi sarebbe forse neppure Logos, non esisterebbero Idee e il mondo, ma soltanto il silenzio e la pace eterna del Perfetto.

La ragione prima del male è, in ogni caso, già nel Logos, in quanto principio della distinzione delle cose, e, quindi, delle opposizioni che le mettono in contrasto, e occasionano le alterazioni e la morte. Filone perciò definisce il Logos, considerato in questo rapporto, come *Logos che di-*

stingue, λόγος τομεύς mentre, in altro rapporto, è considerato Saggezza, e, in questo senso spirituale, Figlio di Dio.

L'anima umana, animata da uno spirito divino, è immateriale e immortale. Essa è destinata, e in ciò consiste appunto la sua felicità, a veder Dio intuitivamente. Sostanza perfetta, essa sola e non il composto, costituisce l'uomo vero, mentre la materia è fardello e contaminazione. Il travaglio morale dunque consisterà — e in questa concezione è evidente la traccia della dottrina platonica ripresa e sviluppata poi da Plotino — nel liberarsi il più possibile dalla materia e non soltanto nel dominarla per servirsene.

Seguendo la Bibbia, Filone attribuisce l'origine concreta del male umano ad un peccato dell'umanità. L'uomo primitivamente è una specie di angelo decaduto.

La purificazione poi, attraverso la vita morale, non è possibile se non riceviamo in noi il Logos, come parola di Dio, emanazione spirituale di Dio, fattore di « grazia »; poiché Filone usa qui questo termine cristiano.

Filone deriva dagli Stoici molte idee sulle virtù e sui vizi, sulll'atteggiamento del saggio e sulla sua influenza nel mondo. Ma non li segue quando attribuiscono al saggio un'autonomia orgogliosa, come se non dovesse la sua virtù che a se stesso. La virtù infatti, per il nostro filosofo, ci proviene dalla Legge di Dio e dal Logos, « Angelo del Signore », dal quale ci viene la grazia.

Filone poi, per spiegare la presenza nell'uomo del male, che non può venire da Dio, senza per altro cessare di ritenerlo creatura di Dio, con una concezione curiosa pone distinzione fra quello ch'egli definisce uomo *creato*, ποιηθείς e quello ch'egli definisce l'uomo modellato, πλασθείς Il primo viene da Dio solo e corrisponde ad Adamo innocente e all'uomo pio, mentre l'uomo *modellato*, quello cioè differenziato e composto da elementi in opposizione gli uni con gli altri, emana dal *Logos che distingue*, e corrisponde ad Adamo peccatore o già capace di peccare, e ai suoi discendenti colpevoli o fallibili.

Per accordare queste concezioni con la Bibbia, Filone distingue le due narrazioni della creazione dell'uomo (*Genesi*, I, 26-27 e *Genesi*, II, 7-8), ricavando dalla prima la formazione dell'uomo *creato*, sorta d'angelo che non ha nulla di corporeo e che non ha nulla da vedere col peccato, mentre dalla seconda narrazione ricava la formazione dell'uomo *modellato*, composto cioè di fango e animato poi dal Logos, con uno spirito che non sarà sempre obbedito. Tuttavia non v'è colpevolezza anteriore a questa disobbedienza, poiché l'uomo nasce puro e se si parla a suo riguardo di peccato originale si vuol intendere soltanto la unione di di materia e di spirito, per se stessa cattiva. Così l'uomo resta puro fino all'età di ragione. Verso i sette anni la lotta fra la carne e lo spirito incomincia a far sentire la sua presenza, per concludersi, nella maggior parte dei casi, con la sconfitta del secondo.

Nell'uomo *modellato* poi, come siamo noi, vi è un'intelligenza che ci è propria e che si è introdotta nella materia con una discesa dal mondo delle *forme* pure contenute, secondo la concezione platonica, nel Logos, e vi è inoltre uno *spirito di Dio*, che è lo spirito immortale. Quelli che

gli hanno obbedito ritornano a Dio per una vita eterna di forma contemplativa, mentre i cattivi, se hanno commesso gravissimi peccati, sono condannati a pene eterne; diversamente la loro punizione consiste nel subire, sia in una sola, sia in più vite successive, una sorta di inferno terrestre, costituito dalla loro scelleratezza e dalla schiavitù alle passioni. E' questo il « paese degli empi » che, Filone, nemico delle superstizioni pagane, sostituisce all'Ade dei Greci.

Non si può dire che tutto ciò sia chiaro. Filone più che un metafisico, è un moralista e un uomo religioso. Come si accordano, nel suo pensiero, il Logos che distingue e il Logos che dà vita; quali rapporti legano questo con altri intermediari divini, angeli o attributi personificati, componenti una mitologia semi-simbolica e semi-obbiettiva, e destinati a fornire, come sembra, spiccioli di Dio? E come possono accordarsi, nella creazione dell'*uomo modellato*, la discesa dell'anima a partire dal mondo delle Idee e l'ispirazione dello *spirito di Dio?*...

Per queste dottrine di assai difficile interpretazione si può consultare l'opera: *Le idee filosofiche e religiose di Filone d'Alessandria* di Emilio Bréhier (2ª ed., Vrin, pp. 90-130) o ancora il *Filone* del Martin nella collezione « I grandi filosofi » (Parigi, Alcan, pp. 82 e segg.) ma soprattutto il XXI cap. de *Il giudaismo prima di G. Cristo* del Lagrange (Parigi, Gabalda).

PLOTINO

Plotino è la figura più rappresentativa del movimento neo-platonico, ed è un filosofo di razza tanto che, anche i suoi errori hanno valore in quanto aprono la via a speculazioni che si mostreranno feconde. Discepolo di Ammonio Sacca, che secondo Eusebio di Cesarea, ebbe come precursore Numenio, insegnò a Roma fino alla sua morte, ed i suoi trattati, le *Enneadi*, ci sono stati conservati, ordinati ed editi dal suo scolaro Porfirio.

Sembra che l'insegnamento di Plotino sia completamente rivolto contro coloro che rifiutano di riconoscere un governo morale del mondo, sia che essi attribuiscano questo mondo al caso per i conflitti di causalità e del caos di valori che vi si incontrano, sia che essi pretendano di scoprirvi tracce di imperfezione o di cattiveria da parte del suo Creatore. Per conseguenza il problema del male è continuamente presente a Plotino, anzi si può dire che per questa tendenza dottrinale sia in primo piano nelle preoccupazioni di Plotino.

Considerando le cose nel loro insieme Plotino scrive: « Poiché non è possibile affermare che esiste solo il Bene, è necessario ammettere che il male esiste per allontanamento dal Bene, e cioè per l'inferiorità relativa degli esseri, i quali, procedendo gli uni dagli altri si allontanano sempre più dal Bene, o, se si vuole, a causa dello svilimento e dell'esaurimento della potenza divina, la quale, nelle successive emanazioni, si neu-

tralizza sempre maggiormente. Vi è un ultimo stadio dell'essere, oltre il quale nulla può più essere generato, ed è il Male »[1].

Questo è il sistema plotiniano, nelle sue linee generali, suscettibile d'una errata interpretazione in quanto non si tratta di affermare che tutto ciò che scade dalla perfezione del primo Principio sia un male. Plotino non conoscere il male metafisico di Leibniz, e, se l'ammettesse, non si tratterebbe per lui, come per Leibniz, che di un affare di vocabolario. Non si può non ammettere una gerarchia di perfezioni anche se — e in ciò Plotino si mostra fedele discepolo di Aristotele — si tratta sempre di perfezioni; egli afferma chiaramente, in sostanza, che il male si incontra soltanto al fondo della gerarchia discendente dei beni.

All'inizio, al sommo cioè della scala gerarchica delle cose, egli spiega, vi è il Bene, « principio dal quale tutto dipende, al quale tutto aspira, dal quale tutto deriva e del quale ogni cosa sente la necessità ». Questo primo Bene educe dal suo seno l'Intelligenza, dalla quale procede l'Anima universale, la quale, fisso lo sguardo nell'Intelligenza, vede attraverso l'Intelligenza Dio stesso. « In ciò consiste la vita felice degli dei, vita nella quale il male non trova posto alcuno ».

Se tutto si concludesse in tal modo il male non esisterebbe affatto; vi sarebbero soltanto beni di varia natura, essendo il primo fuori quadro e superiore a tutti gli altri, come appartenente al « Re di tutte le cose »; il secondo bene risalendo senza dubbio al primo, al quale ogni cosa appunto risale, ma appartenendo specificatamente al secondo Principio, l'Intelligenza, e i beni del terzo ordine, al terzo Principio, l'Anima universale.

Questi sono gli esseri veri, e poiché essi non comportano male di sorta, « è necessario affermare che il male è nel non-essere, il quale ne è in qualche modo la forma, che esso si riferisce alle cose che a lui si uniscono e che hanno con lui alcunché di comune. Questo non-essere tuttavia non è un non-essere assoluto, ma differisce dall'essere non soltanto come da quello differiscono il movimento e il riposo, i quali si riferiscono all'essere, ma come qualcosa di più lontano dalla realtà »[2].

Vi è così un super-Essere, che è il primo Principio — in quanto il primo Principio non appartiene all'essere essendone la fonte — e un sotto-essere, che è il male, realtà positiva, sebbene essa sia caratterizzata dall'assenza della forma, non realizzi nessuna Idea e sia estranea alla determinazione, alla misura, al bene.

In effetti, « se il male si trova come accidente in un oggetto, è, per altro, necessario che il Male sia pure qualcosa in sé, pur non essendo una vera essenza. E come per il Bene si distingue il Bene in sé, dal bene considerato come attributo d'un oggetto estraneo, così si distingue il Male in sé dal male come accidente »[3].

« Le cose definite cattive sono tali, sia perché il male si trova a loro unito (come una cattiva costituzione, una vista cattiva), sia perché

---

[1] *Enneadi*, I, 1, VIII.
[2] *Ibid.*, I, cap. VIII.
[3] *Ibid.*

contemplano il male (come quelli che rifiutano la *conversione* al bene), sia perché lo compiono (come i perversi) »[4].

Per quanto sia evidente il vizio di questo ragionamento — vizio che avremo modo di discutere ampiamente in seguito — Plotino mantiene la sua concezione della positività del male, che è parte integrante di tutto il suo sistema. Il male è, per lui, identico alla materia, caso-limite della discesa e della degradazione dei beni: non può dunque considerarlo come una semplice privazione, per quanto sia una totale privazione di bene come una totale privazione dell'essere, se lo si intende dell'essere determinato, formato, misurato, il quale si identifica col bene.

Per i platonici, l'essere trascende il bene; ma ciò che in tal modo supera il bene, se è definito non essere per mancanza di determinazione e perché non è *questa* o *quella cosa*, non è tuttavia un puro nulla, una pura privazione; esso ha lo stesso compito che Aristotele attribuisce alla pura *potenza*.

È palese che in tal modo viene posta in discussione la ὕλη di Aristotele e di Platone. Soltanto che, come Platone dimenticava la *privazione*, come abbiamo precedentemente rilevato, così Plotino, tutto preso dal non-essere della materia e da ciò che in essa vi è di negativo e che la rende estranea al bene, dimentica quello che essa ha di positivo, come *potenza*, attitudine, tendenza e capacità ricettiva in rapporto al bene. Considerata da questo punto di vista anche la materia appartiene all'ordine del bene, per quanto possa essere considerata un male; essa, senza dubbio, limita la forma, ma anche la può ricevere e la può servire. Dall'unione della forma con la materia, nasce un composto che costituisce un nuovo grado ontologico, cioè un nuovo bene.

Se Plotino, giunto a questo punto, avesse riflettuto avrebbe avvertito che il suo sistema mutava totalmente le sue direttrici: poiché, trattandosi dell'uomo, che è centro della sua ricerca, avrebbe compreso che l'unione dello spirito con la materia, in questo nuovo soggetto, è uno stadio ontologico particolare, con una sua legge propria, e che questa legge può consistere e consiste nella sottomissione dell'inferiore al superiore, della materia allo spirito, del corpo all'anima per una subordinazione utilitaria, non già per distruzione, la quale sarebbe poi la distruzione di se stesso.

Plotino non ha seguito questa via concependo la materia come non-essere, come non-bene, antagonista del bene per una diminuzione ontologica, se così si può dire. Di qui, e se si pone attenzione all'insieme delle concezioni platoniche, risulta evidente il significato delle seguenti affermazioni: « Ciò che è il soggetto della figura, della forma, della determinazione, della limitazione (cioè la materia); ciò che deve ad altri le sue bellezze, e non ha nulla di buono per sé; ciò che in rapporto agli altri esseri veri non è che una vana immagine, in una parola la essenza del Male, se vi può essere tale essenza[5], ecco ciò che la ragione ci ob-

---

[4] *Ibid.*, I, cap. VIII.

[5] Un'essenza propriamente detta avrebbe una determinazione, e la *materia-male* è indeterminata; ma ci si esprime come si può.

bliga a riconoscere come *Male in sé* » [6]. « Il male non consiste in una deficienza parziale, bensì in una deficienza totale di bene » [7]. « La materia non ha neppure l'essere che le permetterebbe di partecipare al bene. Se si afferma che essa è, lo si afferma per un equivoco. La verità è che essa è un non-essere. Vi è una deficienza di bene, la quale consiste nel non essere il Bene (e questa è l'imperfezione di ogni essere intermediario); ma il male consiste nella totale assenza del bene. Quando la deficienza aumenta, l'essere può cadere nel male ed essere già cattivo; ma la materia non è questo o quel male, come ad esempio l'ingiustizia o qualche altro peccato, ma è il Male, e non quello che non è ancora uno di questi mali, bensì quello di cui questi mali sono come le speci, prodotti dall'addizione di una differenza specifica ». « Il male è una privazione di forma. Non esiste dunque in se stesso, bensì in un soggetto deformato. E' cioè " una mancanza di bene " » [8].

L'ultima proposizione potrebbe parere definire il male come semplice privazione, se le precedenti spiegazioni non provassero che non è così. Del resto, ecco qui un passo, d'una perfetta chiarezza, che getta una grande luce su tutta la dottrina plotiniana, lontana e assai lontana da quella di Aristotele, al quale si riferivano le nostre precedenti osservazioni. « Il male, essendo identico alla materia informe, non può essere considerato semplice privazione. E' impossibile dire, per esempio, che l'anima, se è cattiva, sia cattiva in se stessa, essendo, per se stessa, forma e misura, e quindi bene. Se l'anima è cattiva, è tale per altro da sé; e però il male esiste realmente in sé. E' la materia, per l'anima, causa di vizio o di debolezza. E' la materia innanzi tutto cattiva ed è, essa, il primo male. A causa della materia, l'anima che la subisce, è fatta generatrice del divenire, e, in unione con la materia l'anima diviene cattiva. E' la materia che ne è causa. L'anima non si troverebbe coinvolta nel divenire, se, grazie alla materia, non ricevesse in sé la realtà che non è, ma diviene » [9].

Tutto il bene quindi, per questo platonico, dimora nel mondo delle pure essenze; nel primo Bene, che è al di là dell'essenza (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), più essenza che l'essenza stessa; nell'Intelligenza, che ne partecipa immediatamente, e nell'Anima universale, della quale tutte le altre anime partecipano. Al di sotto di questa zona interviene la contaminazione della materia e si introduce il male. Per disfarsene sarà necessario operare una retrocessione, la famosa *conversione* della quale parleremo fra poco [10].

Se poi gli si chiedesse donde proviene a titolo immediato questa materia-male, la quale è al limite inferiore delle emanazioni, Plotino risponderebbe che essa procede dalla Natura, la quale è una potenza inferiore dell'Anima universale. In tal modo non vi è soluzione di continuità

---

[6] *Loc. cit.*
[7] *Enneadi*, I, 8, 5, Plotino dimentica che nella materia vi è la capacità del bene.
[8] *Ibid.*, VIII, cap. II; cfr. III, cap. V.
[9] *Ibid.*, I, 8-14.
[10] *Ibid.*, I, 8, 3.

nella serie degli esseri con un duplice superamento in alto e in basso: il super-Essere, che è il Bene sovrano e il sotto-essere o non-essere relativo, che è la materia o il Male.

Non insistiamo sui corpi naturali, in quanto essi interessano poco ad un autore mistico come Plotino. Essi sono cattivi per la loro partecipazione alla materia e in quanto l'Idea vi è annegata, privata della vita, abbandonata all'instabilità del divenire, in conseguenza del quale i corpi si corrompono vicendevolmente, si agitano in movimenti sregolati, contrari alla natura immutabile delle essenze. Essi costituiscono il *male secondo*, essendo il primo la materia pura, definita *materia prima*.

Ma parliamo piuttosto dell'anima, la quale costituisce l'oggetto per eccellenza dello studio. Essa non è mai cattiva per se stessa, come abbiamo or ora detto; merita una siffatta definizione l'anima che è schiava del corpo e che ammette così in sé tutto ciò che costituisce il male: l'indeterminazione, l'eccesso, la deficienza, dalla quale provengono l'intemperanza, la viltà, e gli altri vizi dell'anima.

Tale contaminazione dell'anima da parte del corpo non è *necessaria;* è opera di una libertà di peccare; l'occasione di questa contaminazione tuttavia è stata fornita dalla discesa dell'anima nel corpo, la quale discesa suscita un grave problema. L'anima umana è naturalmente fatta per vivere con l'Anima universale, dalla quale essa procede, e fintantoché essa rimane in questo contatto e in questa relazione, è perfetta, prendendo parte con l'Anima generatrice al governo del mondo, che spetta a quest'ultima in quanto partecipa dell'Intelligenza e del primo Principio. Ma quando l'anima passa, come affaticata da questo stato, a un'esistenza indipendente, si accascia nella sua solitudine e nel suo impegno materiale, oppressa da una folla di affanni, e minacciata da tutti i danni poco fa ricordati. Conserva tuttavia la capacità a risalire alla sua fonte, e attraverso la concentrazione in se stessa, poi per mezzo del suo ripiegamento, la sua *conversione*, consegue il felice ritorno.

In tale spiegazione del male umano, come si vede, non è spiegato il peccato propriamente spirituale, il peggiore di tutti, come la superbia, il quale appartiene al puro spirito come allo spirito incarnato almeno in certe condizioni di rapporti con Dio. E per tanto Plotino si vede costretto a risalire più in alto. Nella *Enneade*, V (I, 1) egli si chiede come avviene che l'anima, la quale appartiene originariamente al mondo superiore nel quale la contemplazione di Dio è la legge e la beatitudine, ha potuto dimenticare il Padre suo fino al punto di, non conoscendolo più, non conoscersi più. La sua caduta, spiega Plotino, è stata determinata dal suo temerario orgoglio, e dal desiderio di appartenere a se stessa. Allontanandosi sempre più è avvenuto di lei, quel che avviene di quei fanciulli i quali, dopo essere stati cresciuti dalla nutrice e dopo aver vissuto gran tempo lontani dai loro genitori giungono a non conoscere più né se stessi né il loro padre.

Vi è dunque una specie di peccato originale, fonte di tutti gli altri. L'anima è colpevole in conseguenza del motivo che l'ha fatta discendere nella regione del male, lo è in conseguenza del male ch'essa acconsente una volta in questo stato. Il suo primo peccato è punito attraverso la sua

dolorosa situazione di questo mondo; gli altri, se non sono gravi, vengono espiati in successive esistenze, in quanto l'anima passa in altri corpi più o meno perfetti secondo il suo merito; se poi i suoi delitti sono smisurati, l'anima subisce, sotto la guardia di demoni preposti al suo castigo, le pene severe nelle quali è incorsa [11].

Della Creazione, considerata nella sua totalità, Plotino scrive: « I suoi beni provengono dalla Divinità; i suoi mali dalla *natura primordiale*, come dice Platone per indicare la materia come una semplice sostanza non ancora ornata da una divinità ». Il filosofo aderisce dunque alla concezione del *Timeo*, nel quale Platone fa cominciare col caos primitivo la costituzione di questo mondo: e poiché questo caos materiale è già un male, il male è necessario e senza il male non esisterebbe il mondo. Il male è necessario della necessità delle emanazioni e della necessità del loro limite, costituito dalla materia pura, la quale impone il suo non-essere agli esseri che ne sono parzialmente partecipi [12].

La responsabilità del male — eterno come l'universo — non risale al Principio primo, in quanto esso agisce conformemente alla sua natura, il Bene, e la sua azione che si esercita ad opera dell'Intelligenza, da lui emanata, non si esplica che fino al regno delle Idee e, per conseguenza, del bene identico all'essere. La materia, la quale è senza essere e perciò fuori dal bene, può contaminare tutto e in tutto introdurre il male senza, per altro, che il Bene sovrano ne risponda. Dio non può cambiare l'ordine delle emanazioni e l'ostacolo fatale contro il quale esse urtano, costituisce una eterna necessità.

Non solo. Anche la responsabilità delle anime sembra inclusa da Plotino in questa necessità: « La tua scelta si trova nell'ordine universale, scrive il filosofo; tu non sei stata introdotta nell'universo come una cosa creata fuori di esso, che anzi data la tua natura sei una parte dell'universo stesso » [13]. La tesi è di derivazione stoica e quando si obbietta a Plotino che in questo caso gli uomini non sono responsabili delle loro azioni, egli risponde: Sì certo; poiché la necessità che essi subiscono non è loro esteriore, ma interiore; essa è *loro* e appunto per ciò ne rispondono. E' ciò che noi chiamiamo spontaneità, ed egli se ne sta pago come più tardi se ne starà pago Leibniz. Altre spontaneità rispondono a questa e sanzionano le azioni degli uomini [14].

In sostanza, la giustizia e l'ordine regnano nel mondo per l'azione dell'Anima universale; l'ordine regna perché ciascuna natura collabora con tutte le altre ad un risultato di insieme per il solo fatto che essa segue la propria inclinazione; la giustizia, a sua volta, regna in quanto le conseguenze naturali degli atti buoni o cattivi sono la sanzione degli atti stessi, sia in questa vita, sia in un'altra vita, in conseguenza della metempsicosi o delle eventuali pene che abbiamo poco fa menzionato.

Il piano del mondo comporta la varietà nell'unità in quanto senza

---

[11] *Ibid.*, IV, 1. VIII.
[12] *Ibid.*, I, 8.
[13] *Ibid.*, III, 3.
[14] *Ibid.*, 5,.

varietà l'unità non si spiegherebbe e non sarebbe unità universale. La varietà, poi, comporta, negli esseri, ineguaglianze e opposizioni tali da distruggersi reciprocamente; ma dai loro elementi nascono combinazioni nuove, e i mali della natura si trasformano così in bene. Se vogliamo quindi dare un sereno giudizio sull'operato della Provvidenza dovremo giudicare ogni cosa e ogni avvenimento in rapporto al tutto e riconosceremo allora che l'universo è il migliore possibile, dato che non è il Principio primo. « E' naturale che questo mondo non sia uguale al modello intelligibile che esso imita, diversamente non sarebbe una semplice imitazione. Ma pretendere che il mondo imiti male il suo modello, vuol dire ingannarsi, poiché non vi manca nulla di ciò che può concorrere a formare un'immagine bella e naturale » [15]. Riusciremo, forse, a chiarire il pensiero di Plotino aggiungendo che, come si osservava precedentemente, vi sono diversi ordini di perfezione ineguali fra loro, ma tuttavia tali che a nessuno si può rimproverare di essere quello che è e di non essere un altro. L'universo attuale è una combinazione perfetta in sé; nulla vi manca di ciò che può costituire un siffatto ordine e poiché ogni altro ordine, anche il più perfetto, non eguaglierebbe mai il suo modello, non si ha da esigere nulla di più.

Un'altra concordanza fra la dottrina stoica e quella plotiniana, sia pure con sfumature che provengono dal sistema dell'Emanazione, si rileva nel giudizio che si deve dare della vita umana in rapporto ai mali e ai beni che vi si incontrano. Le cose che provocano la nostra sofferenza non sono più veri mali di quanto i loro contrari non siano veri beni. « Ciò che conviene alla volontà non è evitarli, quanto piuttosto il non aver bisogno di evitarli », di non essere, cioè, nella necessità rispetto ai loro contrari, di essere, finalmente, liberi dalle catene della carne e della materia, le quali provocano appunto tali sofferenze [16]. A questo punto Plotino fa una lunga enumerazione di tutto ciò che può accadere al saggio, e, alla maniera stoica, lo disprezza lasciando aperto uno spiraglio al suicidio per il caso in cui non sia più possibile all'uomo sopportare i mali della vita.

Per principio, tuttavia, il suicidio non è, per Plotino, una soluzione accettabile, e ciò potrebbe meravigliarci data la sua dottrina della salvezza, attraverso la disincarnazione. Ma, osserva il filosofo, tentando così una violenta evasione dal corpo, l'anima potrebbe conservare in sé qualcosa di corporale, una certa tendenza cioè a ricongiungersi con esso, e condannarsi in tal modo alla reincarnazione. La vera liberazione dunque non consiste nello strappare il corpo all'anima con la violenza, ma nel liberarsi dell'anima virtuosamente dal corpo, con mezzi propri dell'anima, e cioè spirituali.

Aggiunge anche — e il pensiero è cristiano — che se il posto che otteniamo nell'altra vita dipende dallo stato in cui veniamo a trovarci nel momento nel quale abbandoniamo il corpo, non dobbiamo separarcene finché possiamo sperare di compiere qualche progresso. Resta che in ogni circostanza « l'uomo virtuoso è sempre sereno, calmo e soddisfatto. Se

---

[15] *Ibid.*, l. I, IX, contro gli gnostici.
[16] *Ibid.*, I. l. IV.

l'uomo poi è veramente virtuoso, non può il suo stato, essere turbato da tutto ciò che noi chiamiamo mali » [17].

Passando a parlare della morte, dobbiamo attenerci strettamente alla dottrina. Come considerare la morte un male reale quando per Plotino « è la vita in un corpo che è per se stessa un male »? « La morte è piuttosto un bene ». « Con la virtù, l'anima consegue e raggiunge il bene non già conservando l'unione con il corpo, ma separandosene » [18]. Morte per l'anima è la vita, quando essa vi si abbandona. Morte per l'anima è, quando è legata al corpo, immergersi nella materia e colmarsene, poi, quando ha abbandonato il corpo, ricadere nuovamente nel medesimo fango fino a che operi il suo ritorno nel mondo intelligibile e stacchi i suoi sguardi da questo pantano. Finché vi rimane, si dice che è discesa all'inferno e vi dorme » [19].

Da tutto ciò che precede dobbiamo renderci conto di ciò che è il destino umano nel suo insieme in accordo con la dottrina plotiniana del bene e del male. Il bene dell'anima sarebbe di rimanere sempre nel suo luogo d'origine, in seno all'Anima universale, ma dopo la sua caduta nel corpo, in seguito ad un suo peccato e tuttavia in vista dell'ordine universale — e ciò per Plotino si concilia meravigliosamente — non potrà attuare la sua liberazione che progressivamente. Durante la prima infanzia, l'anima è tutta presa dalle funzioni del corpo e non può elevarsi ad una vita superiore; più tardi poi, passa dalla vita vegetativa a quella sensitiva e quindi alla vita intellettuale. I gradi di ascesa al termine supremo sono: le virtù *politiche*, le virtù *purificatrici*, le virtù *dell'anima purificata* e le virtù *esemplari*. L'amore, la musica e la dialettica sono i mezzi che ci aiutano a fuggire il dominio della vita cattiva e a tornare nella regione della beatitudine.

Le anime che hanno subìto questa purificazione e che al momento della morte non conservano nulla di corporale non sono costrette alla trasmigrazione, mentre le altre passano in nuovi corpi umani, o di animali o di altri viventi inferiori. Le anime pure non avendo corpo vanno ad abitare dove risiedono le essenze intelligibili, e cioè nel mondo divino.

---

[17] *Ibid.*, I, l. IV.
[18] *Ibid.*, I, *in fine*.
[19] *Ibid.*, cap. VIII. Cfr. PLATONE, *La Repubblica*, l. VII.

ROMA

La conoscenza della civiltà romana è sufficientemente estesa, perché non abbiamo a soffermarci a lungo nella nostra indagine, dopo quanto si è detto della cultura greca dalla quale la romana ha preso l'avvìo. E' tuttavia noto che, per essere i primi tempi della storia di questa città tutti volti alle guerre, alle scienze giuridiche e all'arte del governo, i Romani si ispirarono abbastanza tardi alla scuola filosofica e artistica di Atene. Ma se il ferro può decidere della politica, lo spirito è assai più difficile a piegarsi. I vincitori accettano di attingere dall'anima dei vinti quello che il loro spirito troppo giovane, non ha ancora potuto dare, e d'altra parte questi si adattano al fatto compiuto, alla trasformazione che senza dubbio è stata voluta dal cielo. Tuttavia i Romani, accostandosi più tardi, a loro volta, ad una cultura generale elevata, devono aver avuto dei filosofi che hanno avvertito gli eterni problemi. E noi ne abbiamo trovato alcuni dei quali abbiamo parlato per anticipazione; ne troveremo altri, ma prima è necessario vedere come tutta la nazione ha reagito al problema del male, al quale nessuno sfugge.

Soltanto nell'ottavo secolo prima di Cristo, troviamo nel Lazio e nel territorio romano dei popoli che si possono con certezza identificare, e delle cui concezioni della vita e della morte è possibile parlare chiaramente. Si può fare una prima distinzione fra i popoli che seppelliscono i loro morti e quelli che li bruciano; e tale distinzione è fondamentale perché permette di stabilire quale sia rispettivamente la loro reazione di fronte alla morte. I popoli che seppelliscono i morti credono di vivere con loro, come ha ben dimostrato Fustel de Coulanges[1]; ai morti vengono offerti cibi e doni come si fa con quelli che sopravvivono; i popoli che bruciano i loro morti li considerano come esiliati dai quali non si spera e non si teme nulla e perciò, talvolta, coloro che bruciano i cadaveri sono stati paragonati a liberi pensatori.

In seguito, tuttavia. questi costumi non prevalgono affatto tanto che è classica l'intimità del Romano con i suoi morti. Gli dei poi, non hanno nulla del ridente antropomorfismo dell'Olimpo ellenico; essi non hanno forma e pertanto sono ovunque presenti, negli animali, nelle piante e nei fenomeni della natura. Un dio si rivela attraverso la sua azione e per

---

[1] Cfr. *La città antica*, cap. I.

questa azione lo si individua; non è certo, che gli sia data una personalità poiché il dio è soprattutto una forza, e questa forza è benefica o ostile, agente di bene o di male in situazioni infinitamente diverse, nelle quali la moralità non conta affatto.

A decidere è il conflitto o, per meglio dire, il capriccio di queste forze, nelle quali non si cerca una logica, ma ci si sforza solo di conciliare o di scongiurare i loro effetti. Tale è lo scopo della religione primitiva e assai sovente anche di quella che segue. La pietà, propriamente detta, è assai rara e di data recentissima. La teologia è soprattutto utilitaria; si tratta di ordinare gerarchicamente le forze occulte, di raggruppare in serie i mezzi che l'esperienza offre, di accordarli alla vita individuale o sociale.

A poco a poco, si manifesta una più profonda precisione, si stabiliscono i culti e agli dei è attribuita una personalità; tuttavia presso questo popolo positivo e rude domina l'aspetto pragmatico della religione. Secondo alcuni studiosi, gli antichi Romani adoravano sotto il nome di Anna Perenna, la dea della perennità, dell'immortalità, il cui culto implicherebbe la credenza ad una eterna soluzione dei problemi umani; ma l'ipotesi rimane assai incerta.

Cerere, in ogni caso, rappresentava, da una parte, la potenza della natura che nutre, dall'altra la divinità preposta alla protezione delle tombe, come Demetra, con la quale sarà più tardi confusa, e come Tellus, la Terra stessa, che contemporaneamente presiede alla fecondità e regna sui morti. Cerere è rappresentata sui bassorilievi in compagnia di Plutone e di Proserpina.

Vi è poi Giano, la cui importanza sembra primordiale; egli è invocato prima di Giove o in intima unione con lui, tanto che, talvolta, le due divinità sembrano confondersi. Secondo Varrone, senza che si sappia bene che cosa ciò voglia dire — Giano è il dio che presiede « agli inizi ». Comunque il destino umano non gli è estraneo. Con i suoi due volti è il dio dell'entrata e dell'uscita, il che, probabilmente, significa della vita e della morte.

Giove è la divinità romana che ha conosciuto la più brillante fortuna. E' il dio del cielo, della luce e della forza, il cui simbolo è il fulmine, ma anche della giustizia; egli garantisce i giuramenti, scruta le coscienze e protegge la buona fede. Contrariamente a quanto abbiamo detto precedentemente dei culti utilitaristici, Giove è l'arbitro delle idee morali.

Fra le divinità ve n'erano di specialmente malefiche, come quella *Madre dei Lari*, la quale veniva propiziata gettando sul focolare, durante le cerimonie in suo onore, un intruglio cotto. I *Lari stessi*, più o meno confusi con i Mani, erano, anticamente, dei geni che si tentava di rendere favorevoli; essi proteggevano le proprietà campestri, le case, i viaggiatori, i naviganti e i guerrieri.

I Lemuri sono gli spiriti dei morti, sorta di divinità che si temono e dalle quali si purificano le case, temendone il maleficio. Ovidio descrive un padre di famiglia, il quale, alzatosi a mezzanotte, compie a piedi nudi il giro della casa facendo risuonare un gong per allontanarli o gettandosi dietro le spalle fave o fagiuoli neri per satollarli.

Anche Marte forse era, anticamente, una divinità malefica, in quanto sembra che egli sia diventato dio della guerra e patrono dei guerrieri assai più tardi. Da allora, senza dubbio perdette la sua precedente cattiva reputazione, poiché se i Romani non potevano non avvertire i mali della guerra, tuttavia non la considerarono mai cattiva in se stessa. Sarebbe come se si chiedesse a un fabbro di considerare la sua fucina un inferno. La storia di Roma è piena di delitti dei quali il popolo romano non ha mai sentito rimorso, credendo di essere sufficientemente giustificato dalla gloria.

Teint du sang des vaincus, tout glaive est innocent [2]

ha scritto Andrea Chenier, il quale, pensando ai Romani così ha cantato:

Tout s'obscurcit auprès de la splendeur guerrière;
Elle éblouit les yeux, et sur les noirs forfaits
Etend un voile de lumière [3].

Per di più Roma, ammettendo pratiche che non sarebbero state tollerate neppure a Ninive o a Babilonia, dimostra con un altro tratto vicino al precedente di possedere una nozione del male umano ancora barbara e forse più che barbara. Si vedono, ad esempio padroni, mettere gli schiavi gli uni contro gli altri e obbligarli a combattere fino alla morte. A partire dal 264, l'anno in cui, per l'occasione dei funerali di un Bruto, fu organizzato il primo combattimento di gladiatori, questa esecrabile istituzione fiorì, se così si può dire, senza che nessuno prima di Seneca avesse il coraggio di opporvisi. In un primo tempo non vi furono che tre coppie di avversari, ma più tardi crebbero fino a centinaia. Erano impiegati prigionieri di guerra o schiavi che i padroni vendevano a tale proposito e si organizzavano reclutamenti, i quali procuravano fortune immense agli appaltatori che organizzavano spettacoli di morte, come oggi si apre una sala cinematografica. Quando un combattente si mostrava recalcitrante lo si spingeva nella mischia con una frusta o con un ferro rovente. I morti o quelli che stavano per morire erano trascinati fuori dalla mischia con un uncino e venivano portati in una stanza dove i morti venivano spogliati e i morenti erano finiti.

Non si vuol citare questi fatti per la loro atrocità, chè ne vedremo ben altri in tutto il mondo, ma si vogliono rilevare per scoprire un tratto dell'opinione romana assai sconcertante. In tempi in cui abbondavano i moralisti e gli uomini religiosi non una voce si è levata contro una tale pratica e i Padri della Chiesa dovranno sostenere una lotta lunga e aspra per guarire e illuminare su questo argomento le anime dei loro fedeli.

Per quanto la conoscenza dell'antica religione romana sia assai incerta e non si sia mai tentato di approfondirla, è possibile tuttavia scoprire il carattere giuridico, più che mistico o teologico, che la religione

---

[2] Tinta del sangue dei vinti, ogni spada è innocente.

[3] Andrea Chenier, *Odi*, Epodo I. Tutto s'oscura accanto allo splendore guerriero; / Questo abbaglia gli occhi e sopra i neri delitti / Stende un velo di luce.

ha in Roma. Si dà alla divinità ciò che le spetta, per avere da lei, come ricompensa, la concessione d'un diritto corrispondente, che sarà la garanzia della vita umana, la guarigione dai mali come la speranza di beni. Si giunge a un *do ut des*, in quanto agli dei si chiede la loro protezione e il favore in cambio del culto. Si pone così il diritto umano e la moralità sotto la loro custodia, nella misura in cui gli dei stessi si mostrano legati a questi valori.

Il culto romano si spiega in tre direzioni: vi è un culto *domestico*, il cui sacerdote è il padre di famiglia, dal quale naturalmente si spera una protezione soprattutto familiare; vi è un culto *gentilizio*, relativo ad una più vasta parentela, la *gens*, nel quale interviene il potere pubblico e dal quale si spera una maggior quantità di favori e una più potente protezione; infine vi è il culto pubblico propriamente detto, spettante completamente allo Stato. Questo comprende la preghiera e il sacrificio, preghiera del tutto rituale, ben s'intende, e per nulla interiore e mistica, ma precisa fino allo scrupolo, poiché senza una tale precisione, la sua efficacia si dissolverebbe, come per i sacrifici se non fossero meticolosamente regolati e scrupolosamente compiuti.

Tale è la religione romana antica, permeata dall'idea dei beni e dei mali, della loro origine e dei rimedi che la sofferenza o la cattiva fortuna comportano. Tutte queste caratteristiche rimangono apparentemente inalterate fino al VI secolo della nostra era, sotto i re come ai tempi della Repubblica e dell'Impero. Ma il risveglio di più alti costumi modifica e trasforma la sostanza.

Gli *aruspices* sono, fra le nuove istituzioni, quelli che maggiormente ci interessano come testimonianza delle convinzioni che regnavano, in quanto hanno il compito di interpretare i segni del cielo, prevedere i mali, ed indicare, quasi ufficialmente, ciò che è necessario fare per evitarli. Il collegio degli aruspici entra in scena per iniziativa del senato e, come un gruppo di esperti, dà il responso d'una autentica consultazione. Durante la Repubblica la serietà della istituzione eviterà gli abusi, mentre più tardi l'aruspice si trasformerà volentieri in dicitore di buona fortuna.

Nel medesimo spirito fu istituita la consultazione dei libri sibillini, istituzione d'origine greca, che aveva come fine di scoprire, in seguito a nuovi avvenimenti, i beni, di prevenire i mali e di studiare gli opportuni interventi.

Intorno al 293 prima di Cristo, importato dalla Grecia si afferma e si sviluppa in Roma un nuovo culto interessante il nostro oggetto, quello di Esculapio, medico dei mali del corpo. Un po' più tardi la stessa passione di moltiplicare la divinità per un pratico utilitarismo, farà nascere una divinità preposta al buon funzionamento delle cloache di Roma, interessante, evidentemente, la salute pubblica: vi sarà così la Dea Cloacina, così come in seguito, quando i Romani avranno una flotta nel Mediterraneo, si adoreranno le *Tempestastes*, divinità alle quali saranno offerti sacrifici propiziatori su altari innalzati in loro onore; vi sarà poi la *Vittoria* personificazione distinta dell'attributo dato altre volte a Giove vincitore; e il verbalismo più decadente continuerà fino a dare origine alla divinizzazione della *Securitas* o della *Aeternitas Imperii*, ecc.

La religione romana si accosta sempre più alla religione greca, e poco dopo il disastro del Trasimeno (217 prima di Cristo), nel quale trovò la morte il console Flaminio ucciso da Annibale, si può dire che il pantheon greco viene trasferito — per la virtù di nuovi oracoli e di nuovi pronostici divini — a Roma e quivi regna con nomi più o meno originali. Quello che ci interessa particolarmente di rilevare è il fatto che queste innovazioni avvengono, quasi sempre, dopo una pubblica calamità. in stretta relazione quindi con l'ossessionante problema del male.

Conseguenza d'una siffatta religiosità è il diffuso scetticismo che nel II e nel I secolo prima di Cristo si impadronisce soprattutto delle classi più colte della società. Ennio dice già come farà poi Lucrezio, che sì. vi sono senza dubbio gli dei, ma essi non si occupano per nulla affatto degli avvenimenti umani, diversamente non si spiegherebbe come non avvenga che ai buoni non tocchi in sorte il bene e ai cattivi il male. Tuttavia la penetrazione delle idee greche nel mondo romano si manifesta talvolta con un tono assai elevato, come, ad esempio, durante lo stoicismo, con Seneca, Epitteto e Marco Aurelio, dei quali abbiamo già esposto la nobile dottrina.

Infine, mentre Roma

Sous son propre marteau s'en allait en poussière (V. Hugo) [4],

viene invasa dai culti orientali, i quali inondano di superstizioni spesso oscene e sanguinose la vecchia terra affaticata e già indebolita che regge la civiltà romana. Una grande confusione di purezza e di nobiltà, di saggezza e di demenza, penetra ovunque. Invano Augusto tenta di rianimare tutto; egli non agisce che sulle forme e nel senso della sua propria gloria. Le anime sono stanche e per quanto Properzio dica che « finché Cesare è vivo a stento Roma teme Giove » il popolo sente che il male non è affatto vinto e che Roma cigola già sulle sue basi. Si tende insieme alla ragione e al misticismo, mentre la civiltà romana non comporta né l'una né l'altro. L'opposizione cresce dall'alto e dal basso. Il culto di Mitra si afferma grazie al fascino del suo dualismo, il quale sembra spiegare gli avvenimenti, e, è necessario dirlo, grazie ad alcuni nobili aspetti della sua morale.

Virgilio aderisce ad una dottrina vicina al neo-platonismo che attribuisce il male alla discesa nella materia: « Le anime, figlie del cielo, sono animate da una fiamma divina finché un involucro mortale non viene ad intorpidire la loro attività e non la annientano arti terreni e membra destinate a morire » (*Eneide*, VI, 730-732).

Successive riforme tentano di riportare un po' d'ordine e di elevare il pantheon romano, ma i loro rimedi sono troppo deboli o comunque in ritardo per arrestare la decadenza. Ben altro è atteso. Mentre le legioni percorrono ancora il mondo, i legislatori escogitano nuovi legami per le anime o per le nazioni, mentre stuoli di amministratori addomesticano popoli vinti da tempo o recentemente, la voce dei poeti e dei filosofi si eleva, talvolta, su questa sofisticata prosperità, la quale non sa donare la

[4] Si sgretolava sotto i colpi del proprio martello.

gioia al mondo che a prezzo della schiavitù, e non promette nulla alle aspirazioni verso l'ideale.

È allora che nell'*Egloga a Pollione*, il poeta che è stato chiamato il Cigno di Mantova e che i primi cristiani han creduto profeta, lascia trasparire la più alta speranza delle aspirazioni umane

> Et comme une aube immense au bas d'une nuit sombre,
> En lui naissait alors un grand espoir sans nom [5].

CICERONE (106-43 a. C.)

Prima di vedere sorgere la nuova luce è necessario operare una diversione e accostare due significative personalità dalle quali il nostro problema è stato affrontato con coraggio e, almeno in una di queste, con felici prospettive di soluzione.

Nel momento in cui le ambizioni di Giulio Cesare si erano apertamente manifestate, Cicerone, fedele alle antiche tradizioni, si ritirava dalla vita pubblica e cercava rifugio, a Tusculo, nella speculazione che egli aveva sempre amato e che gli procurò un sia pur breve alibi. Alberto Magno definisce Cicerone « una nullità in filosofia », e la definizione è esatta se riportata sul piano metafisico o su quello cosmologico, ma non su quello morale, per il quale l'illustre oratore è spesso citato, e con stima, dallo stesso S. Tommaso, sotto il nome di Tullio. Egli, circa il problema del male, segue in generale le direttrici dello Stoicismo, ma con una libertà di spirito e con posizioni personali degne di rilievo.

Le *Tusculane*, il trattato filosofico datato da Tusculo, in cinque dialoghi riuniti sotto i titoli *Conversazioni* o *Questioni*, sono un'indagine condotta quasi esclusivamente sul problema del male. L'autore, ponendosi il problema della morte, si chiede se essa sia un male; e poiché i suoi interlocutori sostengono la tesi secondo la quale la morte sarebbe appunto un male, Cicerone chiede loro: e per chi è un male? per quelli che sono già morti o per quelli che sono ancora vivi? per tutti, rispondono gli avversari, e Cicerone ancora: E se la morte è un male, evidentemente li fa soffrire e sono quindi infelici — senza dubbio è la risposta, ma il filosofo incalza e chiede nuovamente: Ma come si può essere infelici quando si è morti e come si può essere infelici a causa della morte, quando si è ancora vivi?

---

[5] Fernando Grech, *La catena eterna* - « Virgilio ». E come un'alba immensa nella profonda oscurità della notte / In lui nasceva una grande speranza senza nome.
V. Hugo commentando il medesimo canto virgiliano ha scritto:

> Dieu voulait qu'avant tout, rayon du Fils de l'Homme,
> L'aube de Bethléem blanchît le front de Rome
> (*Les voix intérieures*, XVIII).

Dio ha voluto che, raggio del Figlio dell'Uomo / L'alba di Betlemme brillasse prima sulla fronte di Roma.

Si vede che le due parti possono ancora replicare. Poiché ci può essere una vita oltre la morte, il timore che i viventi hanno della morte è già un sentimento angoscioso di cui la morte è responsabile. A tale obiezione Cicerone risponde rimanendo nello spirito di Socrate. L'immortalità, secondo il filosofo romano, non è assolutamente certa — e qui egli professa il probabilismo di Carneade che non conclude mai che alle verosimiglianze — come non sono assolutamente certe le altre nozioni trascendenti. Nella morale soltanto egli si afferma con una spiccata personalità e trionfa dei suoi scrupoli con la sua grande probità. Aderendo volentieri agli argomenti che il *Fedone* porta in favore della vita futura sostiene che la vita futura non è una vita infelice perché se vi sarà merito, sarà trascorsa con gli dei, o, nel caso contrario, in una nuova vita terrestre che non sarà necessariamente infelice; tutto ciò che si dice del Tartaro non è che un tessuto di favole, sul quale non mette conto di fermarsi.

Si vede che Cicerone capovolge il dilemma di Pascal. Eternamente annientati o infelici, dice l'autore dei *Pensieri;* eternamente annientati o felici ama dire Cicerone; e ride delle imprecazioni — definite da lui puerilità — che i poeti pongono sulle labbra degli eroi appassionati in atto di toccare la spoglia o la tomba dei loro nemici che essi vogliono calpestati, umiliati e violati come se i morti sentissero qualcosa. E conclude che la natura, votandoci alla morte, ci libera dalla prigione e fa cadere le nostre catene « per darci la possibilità di ritrovare, nella vita eterna, la nostra vera patria, o di essere sempre liberati dal sentimento e dal dolore »[6].

In un frammento dell'*Ortensio,* conservato da Sant'Agostino — trattato la cui perdita duole, in quanto ebbe un felice influsso sull'esitante filosofo di Cassiciaco — Cicerone si spiega con un tono più elevato e più fermo. « Applicandoci giorno e notte a queste ricerche (di filosofia), fortificando la nostra intelligenza, che è come l'occhio dell'anima, guardandoci bene dal lasciarla indebolire, potremo ben sperare che, se l'organo del sentimento e del pensiero è mortale e caduco, moriremo contenti per aver soddisfatto a tutte le condizioni della vita umana, e che accoglieremo la morte come un riposo della vita invece di vedere nell'annientamento la infelicità. Se al contrario, come affermano i più antichi e i più celebri filosofi, noi abbiamo un'anima immortale e divina, è necessario credere che più sarà stata attiva in questa vita, occupata cioè nella saggezza e nel desiderio d'apprendere, meno sarà contaminata dagli errori e dalle passioni umane e più le sarà facile elevarsi e salire al cielo »[7].

L'indagine poi della prima *Tusculana,* termina con un atto di fede nella Provvidenza, nel quale si rivela quello che di più buono poteva dare l'anima stoica: « Nulla di ciò che è stato decretato per noi o dagli dei o dalla comune madre, la Natura, può essere un male per noi. Noi non siamo stati creati dal caso o da una mano cieca, ma dobbiamo il nostro essere a qualche potenza che veglia sul genere umano, la quale potenza non si è concessa il capriccio di farci nascere e di conservarci

---

[6] *Tusculanae,* I, 19.

[7] Cfr. S. Agostino, *De Trinitate,* l. XIV, *cap. ult.*

la vita per precipitarci, dopo averci costretti a sopportare tutte le miserie di questa vita, in una morte seguita da un male eterno »[8].

Per quanto elevato questo linguaggio, dobbiamo tuttavia constatare che è ben lontano dal profondo sentimento della responsabilità morale, che costituisce la serietà e la tragicità del principio cristiano.

Passando dalle considerazioni sulla morte a quelle sulla vita, Cicerone, seguendo il pensiero degli Stoici, si chiede quali sono i veri mali correlativamente al problema di sapere quali sono i veri beni. La risposta per lui non è dubbia. E poiché ogni suo ragionamento nelle *Tusculane* tende a dimostrare al lettore che la sua felicità non dipende che da lui egli non dice che ciò che procura la felicità, e cioè il vero bene, possa essere alla mercè della fortuna e non dipendere esclusivamente dal soggeto morale. Il filosofo sostiene, con ostinazione e con un'eloquenza che non ci sorprende da parte sua, sostenuta per altro da paralogismi, che soltanto la virtù può essere considerata come elemento di felicità; che l'uomo virtuoso non può acquistare nulla che aumenti la sua felicità come nulla può perdere che la diminuisca; che ciò che noi chiamiamo *dolore* non potrebbe addolorarlo, poiché il dolore — in quanto malattia dell'anima — è estraneo al saggio; che la stessa cosa si può dire del dolore del corpo e che il saggio può essere felice e perfettamente felice, « anche nel toro ardente di Falaride ».

Questa dottrina inumana egli la contrappone ai Peripatetici del suo tempo e, attraverso essi, segnatamente ad Aristotele e a Teofrasto i quali hanno parlato assai più ragionevolmente di lui. Cicerone si rifiuta di porre distinzione fra l'essenziale della beatitudine, la quale è in sostanza la virtù nel senso lato del termine comprendente le conoscenze e le buone disposizioni attive, e l'accessorio, necessario tuttavia, in una certa misura e in certo senso, perché la virtù possa spiegarsi e giungere ai suoi fini.

Tuttavia, terminata la sua bella discussione Cicerone vuole attenuare le sue affermazioni e conviene che vi sono tre sorta di beni, anziché rivendicare alla sola virtù questo titolo; ma a condizione « che i beni corporali e i beni esteriori siano a noi sottoposti e che siano chiamati tali per il loro buon uso »[9]. Sicuro! Ma i pretesi avversari hanno mai sostenuto una tesi contraria? Ritroviamo qui, una volta di più, il verbalismo stoico, con una forte tendenza all'esagerazione oratoria.

Da un trattato all'altro del resto, e talvolta nello stesso trattato, si rilevano sfumature dottrinali diverse, e l'autore lo sa. Nella quinta *Tusculana* (II) rispondendo ad un interlocutore che gli fa osservare la contraddizione fra gli attuali ragionamenti e quelli di un'altra sua opera dice: Nella nostra Accademia, noi viviamo « giorno per giorno », affermando, dopo aver discusso il pro e il contro, ciò che a noi in questo momento sembra più verosimile.

Poiché il solo vero bene è la virtù e il vizio il solo vero male, è a tutti concesso di conseguire una vita felice. Anche se le sofferenze cor-

---

[8] *Tusculanae*, I, *prope finem*.
[9] *Tusculanae*, V, 27.

porali costituiscono un impedimento alla felicità, non si può definirle veri mali, in quanto sta in noi il farle cessare con la morte volontaria quando siano diventate troppo importune [10]. Cicerone aderisce così alla concezione di Seneca, contro i più rigidi Stoici, i quali proibiscono il suicidio; aggiunge tuttavia che ordinariamente il saggio sopporta e che fa bene.

Stabilita questa dottrina, il filosofo si sente in dovere di scagionare la Provvidenza di tutti i rimproveri che gli uomini le rivolgono; anzi parlando con Bruto, nipote di Catone l'uticense, gli dice: « Se esiste una vera virtù — e vostro zio ne è la più evidente testimonianza — io dico che essa supera tutte le vicissitudini umane, che guarda con occhio indifferente tutti i casi della vita, che sdegna, irreprensibile e pura, tutto ciò che non è virtuoso, mentre noi, che per sciocche preoccupazioni preveniamo i mali futuri e aggraviamo i mali presenti, preferiamo accusare la natura piuttosto che noi stessi » [11].

Dalla dottrina sopra esposta risulta che una grave offesa alla virtù e alla giustizia deve essere considerata cosa peggiore della morte. « Portar via a qualcuno i suoi beni, trarre profitto dal danno causato al proprio simile è più contrario alla natura della morte, del dolore e di tutti gli altri mali corporali o esteriori » [12]. Così, si deve senz'altro non lasciar nemmeno porre la questione se si possa, talvolta, compiere degli atti malvagi per conseguire un grande vantaggio, poiché l'agir male non può mai essere vantaggioso [13].

Abbiamo visto or ora Cicerone bandire dall'animo del saggio tutto ciò che può essere definito passione, come la tristezza. Egli non tollera il dolore non meno che l'inquietudine, il timore, il malcontento, la pietà, e, a maggior ragione, la avidità, poiché tutte queste inclinazioni, le quali nascono le une dalle altre, non possono non turbare l'animo e distruggere l'armonia interiore che una saggia ragione ricerca. Tali inclinazioni sono malattie vere e proprie e il filosofo si meraviglia che si cerchi di curare con tanta diligenza le malattie corporali mentre le malattie dell'anima hanno pochissimi medici. E' vero, egli osserva, che, se la filosofia ha questo compito sta in noi soltanto applicarne i precetti, in quanto non possiamo contare su nessun altro.

Cicerone sarebbe pronto a escludere quello che noi definiamo amore dalle passioni cattive se gliene si potesse mostrare uno che non procuri apprensione, inquietudine e che non causi né desideri, né sospetti e soprattutto che non costringa ad una quantità di disordini e di azioni indegne. E in tal caso non lo biasimerebbe affatto; ma dove può trovarsi un tale amore? I Greci hanno tollerato questa passione, a dispetto della natura stessa, e pare che questo costume si sia affermato nel Ginnasio tanto che Ennio definisce i ginnasi, scuole di vizio. Ma, quand'anche questa passione fosse meno contraria alla natura, il filosofo non può non

---

[10] *Tusculanae*, V, 40.
[11] *Tusculanae*, V, 12.
[12] *De Officiis*, III, V. *Tusculanae*, II, 1.
[13] *De Officiis*, III, XVIII, *et saepe alibi.*

indignarsi contro chi ha innalzato a divinità l'autore di tante stravaganze e di tanti crimini: « Pur trascurando la dissolutezza, gli adulteri, gli incesti e tutti i crimini, riconosciuti tali, che l'amore porta con sé, e trascurando ancora gli eccessi ai quali esso trascina con il suo furore, non si può non riconoscere nei suoi eccessi, anche i più comuni e i più frivoli, una agitazione dello spirito, una incertezza puerile dei quali l'uomo dovrebbe arrossire. Se poi si pretendesse di introdurvi una moderazione che potesse soddisfare il saggio sarebbe come se si volesse farneticare con pesi e misure » [14].

Ritornando al dolore, del quale fin qui abbiamo detto ben poco, vediamo che Cicerone ci tiene ad affermare nettamente la sua posizione di fronte allo Stoicismo, che egli approva sotto certi aspetti, e biasima sotto certi altri. Innanzi tutto egli si rammarica lungamente del fatto che poeti greci e latini si lamentino a gran voce dei dolori degli eroi, facendo parlare come femminucce anche Prometeo o Ercole. Un tale linguaggio, quando viene insegnato ai fanciulli unitamente alle mollezze dell'educazione che vien loro impartita, è più che sufficiente per indebolire loro l'anima di fronte alle prove della vita. E però aveva ragione Platone di bandire i poeti dalla sua Repubblica ideale.

Comunque non è questa una buona ragione per pretendere che il saggio, introdotto nel toro di rame ardente di Falaride, sia tenuto ad esclamare, come gli suggerisce uno stoico, in verità, un poco assurdo: Quanto è gradevole tutto questo! come è insignificante la mia sofferenza! Una siffatta ostentazione non è che stoltezza poiché ciò che è degno d'un uomo, in simili casi, è la pazienza e non una pretesa insensibilità che non può essere che fittizia.

In ogni caso, Cicerone sostiene costantemente che il dolore non è il più grande dei mali, come hanno preteso certi filosofi, quali Aristippo, e in certo senso, Epicuro, e afferma che il dolore non deve essere annoverato fra i veri mali, poiché è soltanto una prova per la virtù del saggio. Soltanto ciò che è disonorevole o criminale costituisce il vero male, e per l'uomo coraggioso è una vergogna gemere, piangere e lamentarsi. Queste debolezze, invece di apportare rimedio al dolore, non fanno altro che renderlo più acuto. I migliori rimedi contro il male si trovano nella temperanza, nella giustizia, nella forza, nella grandezza d'animo e nella pazienza, così come si possono ricercare negli esercizi fisici e nelle fatiche; anche gli esercizi fisici e le fatiche vi concorrono come lo dimostrano gli esempi degli Spartiati, di Mario, dei gladiatori e dei veterani. E, per finire, il più potente rimedio risiede nell'ispirazione della ragione. Sarebbe giusto, invero, che i lottatori del circo, i quali sono spesso dei barbari scellerati, conseguissero un disprezzo del dolore che arriva fino all'inverosimile, mentre la ragione e la riflessione si mostrano incapaci di produrre gli stessi effetti?

Si faccia dunque appello a tutte le potenze dell'anima, raffigurandosi la vergogna d'una viltà, proponendosi grandi esempi, animandosi e riconfortandosi se è necessario con grida ed esclamazioni che non siano pianti,

---

[14] *Tusculanae*, IV, XXV.

ma un modo di proteggere potentemente il proprio essere, come fanno gli atleti nei loro esercizi e i guerrieri nelle battaglie. Infine è soprattutto se si soffre per una nobile causa — e l'onore di soffrire coraggiosamente non è già una nobile causa? — ci si assicura il mezzo contro il timore e la viltà sentendo profondamente la grandezza di questa causa.

Con ciò non si vuol dire che, parlando in generale, non si debba annoverare il dolore fra i mali, così come il suo contrario fra i beni. Gli Stoici hanno torto e giocano sui termini quando pretendono che il dolore non sia un male, mentre poi consigliano di fuggirlo, se è possibile, come difficile a sopportarsi e come contrario alla natura. E' evidente la loro contraddizione — dice Cicerone —; come è possibile non considerare male tutto ciò che è contrario alla natura e considerare bene ciò che la natura accoglie e chiama? Ma poiché tutti i dolori insieme raggiungono la malizia del crimine e del disonore, è necessario affermare che il saggio non li deve tener in alcun conto, perché egli è al di sopra dei dolori stessi e perché è suo dovere sopportarli pazientemente [15].

Ogni attento lettore troverà nello svolgimento della filosofia dell'oratore molte indecisioni di termini e di dottrina; ma l'essenziale, per altro, è chiaro e buono. Nondimeno colui che ha formulato queste massime rimane scettico sulla speranza di vederle realmente applicate. Dopo aver descritto e lodato il comportamento del saggio, Cicerone confessa, come altre volte Cleante, di non averne mai visti, ma aggiunge anche che, pur supponendo che non esista, la filosofia ci dà l'idea di ciò che il saggio dovrebbe essere.

Valendosi del grande progresso compiuto dagli Stoici, e prima ancora da Socrate, da Platone, da Aristotele e dai loro emuli, Cicerone compose un trattato specifico cui doveri umani (*De Officiis*), da lui concepiti con grande nobiltà, spesso non lontana dalla concezione evangelica. La forte avversione di Alcesti verso il male morale lo trova consenziente, per quanto l'educazione ciceroniana vi apporti le necessarie attenuazioni. L'opera, composta per il figlio che allora si trovava ad Atene alla scuola del filosofo Cratippo, è il testamento di un padre degno di questo nome e merita la fortuna che le è stata riservata in tutti i tempi.

Assai significativa, in questo pagano, è la sua protesta contro coloro che riducono la giustizia ad un affare nazionale, e non sentono il dovere di esercitarla nei riguardi dello straniero. Costoro, dice Cicerone, « infrangono i legami della società universale del genere umano » [16]. Nobilissima e rara concezione in quell'età!

Un teologo cattolico non può, poi, non rilevare la rigidezza dei principî che Cicerone professa sulla dirittura morale e sull'onestà. Egli non avrebbe certo fatto parte di quei gruppi d'uomini rilassati che si è dovuto talvolta combattere. L'oratore pone molti casi di coscienza e li risolve da uomo di coscienza e di cuore. In materia di probabilità, per esempio, egli è chiaro e nel suo trattato si trova questa bella formula: « Se dubiti della giustizia di un'azione lodevole, astienti; la giu-

---

[15] *De Officiis*, III, X.
[16] *Ibid.*, III, VI.

stizia brilla di sua propria luce e il dubbio solo sembra già meditare l'ingiustizia »[17].

Ci si rammarica tuttavia che quest'uomo così giusto, il quale ha lasciato elevate definizioni di politica, sembri ammettere, senza alcuna limitazione, il diritto di conquista. L'insistente azione di Roma, quella che S. Agostino definisce *grande latrocinium* non lo turba affatto[18]; ciononostante vuole che la guerra abbia come fine la pace, e cioè, spiega, la garanzia contro ogni insulto. La restrizione evidentemente non è sufficiente e sembra che Cicerone, secondo l'esempio dei patrioti dei nostri giorni, pensi alla giustizia del domani, una volta raccolti e accuratamente riposti i frutti dell'ingiustizia.

Tutto sommato, malgrado le sue esitazioni e le sue incertezze, non si può dire che Cicerone, nello studio del problema che ci interessa, abbia dato prova di inferiorità relativamente a ciò che poteva concepire un nobile filosofo prima del Vangelo. Le sue tesi metafisiche sono inconsistenti o inesistenti; ma la sua convinzione d'uomo si fonda su tre presupposti che costituiscono l'essenziale d'un pensiero spiritualista; la fede in un Dio giusto e benefico, l'immortalità dell'anima e la legge del bene. Con questi principî è possibile trovare una soluzione al problema del male, e, in certo modo, Cicerone la trova.

LUCREZIO (98-53 (?) a. C.)

Volgendoci a Lucrezio, sembra di retrocedere fino ad Epicuro in quanto le soluzioni proposte dal poeta latino, sono sostanzialmente le stesse soluzioni di Epicuro. Ma quale differenza di tono! Epicuro simula, almeno, la serenità, nel poeta la passione si sbriglia; Epicuro è un vero antico; Lucrezio è un moderno e, direi quasi, un romantico. E' dominato dall'ansia e per ciò non ci meraviglia che uno psichiatra si impadronisca del suo caso per collocarlo nelle sue classificazioni, con preconcetto di scienziato forse, senza tuttavia che gli si possa dire: è senza ragione[19]. Per questo critico il *De Rerum Natura* è come « la sinfonia eroica del libero pensiero », ma composta da un uomo turbato col quale possono simpatizzare, per questo, i più sinceri credenti. Se il poeta vuole uccidere il mistero, è perché egli è preso fino alla sofferenza dall'inquietudine del mistero. Egli desidera dare agli uomini una pace che non possiede e che forse, sembra che egli pensi, conseguirà dopo di loro. Un tale tentativo è commovente e insieme triste, tanto più che, dando battaglia al mistero, questo poeta dice tutto ciò che è necessario per giustificare la sua impresa e per approfondirlo maggiormente sotto i nostri sguardi.

---

[17] *Ibid.*, I, IX.
[18] *Ibid.*, I, VII.
[19] Cfr. Dr. Logre, *L'angoscia di Lucrezio*, 1947.

Sembra che il punto di partenza del suo turbamento sia stato un superstizioso timore inculcatogli nell'infanzia. Desiderando fortemente la liberazione, Lucrezio ha pensato, come già aveva fatto Epicuro, ch'era necessario attaccare la superstizione con la scienza. « Se si scoprissero le cause del proprio male, ci si applicherebbe, tralasciato tutto il resto, allo studio delle leggi della natura; poiché è in causa non un'ora, ma l'eternità »[20]. Cerchiamo dunque le vere cause e sostituiamole alla specie di demonologia che si è loro sostituita ai tempi dell'ignoranza. Il procedimento era esatto a patto di sostituire il vero al falso, e, nel caso specifico, alle superstizioni la vera religione, quella, almeno, che l'uomo può trovare.

Là dove non era riuscito Epicuro non poteva riuscire Lucrezio; egli non era che un poeta e di qui la sua incapacità. Ma il lato negativo dell'indagine sarà sostenuto con una maestria che non si può non ammirare, così come non possiamo commiserare e amare un poco questo iconoclasta che demolisce non con malizia, ma con una sorta di disperazione.

Il poema si apre con un inno a Venere; un tale inizio potrebbe ingannare; ma vedremo che non vi si parla affatto dei riti della dea, e saremo presto edificati dal concetto dell'amore propugnato dall'autore. Non così per l'amato Epicuro, il cui elogio ditirambico, ripreso più oltre, occupa già una notevole parte del primo libro [21]. Questo inno infiammato fa del filosofo samosata più che un dio, precisamente perché egli ha detronizzato gli dei, relegandoli in una regione nella quale essi non possono più nuocere. Il suo culto si manifesta in pieno; ed esulta la sua gioia apparente. Ma egli ha un bel fare; così non si spezza la stretta del male. Ciò che egli esprime suo malgrado non è la liberazione o l'esorcismo definitivo da questo timore della morte, che il poeta vorrebbe vedere innalzare « per primo la testa », bensì i suoi terrori.

Ah! questa morte « che tutto rattrista, senza lasciar sussistere nella nostra anima un piacere un poco sereno »! E' evidente che sotto questa angoscia si nasconde l'idea d'una possibile dannazione, contro la quale, si direbbe, il poeta si dibatte pur negandola: « Non vi è nessun mezzo di reprimerla, nessun rifugio, dal momento che bisogna temere, dopo la morte, pene eterne ».

Sapere ciò che vi è dopo la morte è il problema urgente. Nel poeta latino, come poi in Pascal, è manifesta l'importanza di stabilire ciò che vi sarà o non vi sarà dopo la morte. Senza questa preoccupazione, non si occuperebbe affatto degli atomi. « Comprendo che non si approfondisca l'opinione di Copernico, ma ciò! » diceva il solitario di Port-Royal, e Lucrezio: « In quale stato gli uomini devono trascorrere il tempo che rimane dopo la morte? Ecco il problema » [22]. Se il poeta riuscirà a risolvere questo problema, se almeno troverà una soluzione tranquillante, pensa che sarà infine tranquillo e che potrà tranquillizzare gli altri. Ma sarà così poco tranquillo che si ucciderà.

---

[20] L. III, 1071-1076.
[21] L. I, 62-80.
[22] L. III, 1071-1076.

L'inquietudine del destino nasce in noi in vario modo, ma per Lucrezio il grande problema si fa soprattutto sentire davanti allo spettacolo del cielo. Quando noi contempliamo questi spazi infiniti, dice il poeta, una angoscia fino allora soffocata da altre preoccupazioni, si risveglia e ci prende prepotentemente. Non vi è là una potenza infinita e divina che fa roteare in movimenti diversi tutte queste splendenti luci? »[23]. « Io vedo questi spazi spaventosi dell'universo che mi racchiudono », diceva Pascal. « Il silenzio eterno di questi spazi infiniti mi atterrisce ». Non v'è dubbio che se il grande solitario cristiano non avesse avuto il conforto di accostarsi alla Croce, avrebbe concluso, come il poeta latino, al nulla e alla disperazione. Ma egli aveva avuto la sua notte di illuminazione e di certezza; ne conservava su di sé la testimonianza e di quando in quando senza dubbio vi portava la mano. E perché il poeta latino non avrebbe avuto la sua notte?

Anch'egli l'ha avuta e, cosa curiosa, con lo stesso carattere di mistica illuminazione, ma a rovescio. Una profonda speranza illumina Pascal mentre Lucrezio è confortato dalla liberazione, conseguita con la soppressione d'ogni speranza e d'ogni timore. Lo spazio infinito nel quale si muovono i mondi gli è apparso quale lo vedeva il suo maestro Epicuro, e non ha visto, in alto, che dei inoffensivi, figli essi stessi della natura; in basso, la terra essendosi fatta per lui trasparente non ha visto che il puro vuoto, senza posto per l'Acheronte (*nusquam apparent acherusia templa*). Di ciò egli è certo, perché lo spessore della terra non impedisce al suo sguardo visionario « di distinguere sotto i suoi piedi tutte le prospettive dell'abisso (*quaecumque infra per inane geruntur*). Questo è l'essenziale, in quanto è il timore dell'inferno che sembra dar luogo a questo strano ateismo che ammette gli dei purché la Natura li contenga, e purché soprattutto siano sereni (*divum Numen, sedesque quietae*) »[24].

È forse il poeta tranquillo? Se dopo la morte non si deve temere nulla, la morte stessa ci deve essere indifferente e non deve occupare la nostra mente. E poiché Lucrezio non sarà ossessionato meno di prima tenterà di spiegare che l'ossessione non è timore e ne parlerà per rassicurare se stesso e rassicurare gli altri. Così non dà tregua con i suoi capziosi ragionamenti a coloro che conservano a tal proposito vani timori.

Egli crede volentieri che il timore della morte e dell'Acheronte sia la causa di tutte le agitazioni e di tutte le deviazioni umane, compresi i delitti più feroci e le più assurde risoluzioni. Esso causa le guerre, effetti d'una reazione dopo gli innumerevoli nostri vizi, e i suicidi, per lo scoraggiamento e la disperazione d'una vita che deve così finire. Secondo Lucrezio, gli uomini lottano per gli onori e per le ricchezze, fino al delitto, soltanto per sottrarsi all'angoscia della morte. Un filosofo moderno definirebbe questa evasione, diversione, « *divertimento* ». L'uomo che si è liberato dall'angoscia della morte vive felicemente e anche « piamente », perché la sua serenità avvicina la sua vita a quella degli dei.

---

[23] L. V, 1207-1211.
[24] L. III, 14-31.

Quale è dunque il sistema da ritenere dopo questa pretesa liberazione della quale Lucrezio si è fatto l'apostolo? — Egli non crede, come i grandi greci e i migliori antichi, in una sovrana Divinità. Al di sopra dei suoi dei inerti e sfaccendati non vi è che la Natura; e ciò che il poeta chiama Natura è una sorta di Fato, al quale dà gli attributi d'un Dio cattivo e inesorabile: « *potestates magnas, mirasque vires quae cuncta gubernent* ». Una tale potenza non si lascia intimidire dalle grandezze umane; ella deride l'Impero e opprime le vite individuali (*res humanas opterit*) ed è una potenza violenta, ironica e crudele, la cui evocazione viene ripresa più volte nel poema [25].

Così non vi è più un inferno sotterraneo, non vi è più l'Acheronte, ma vi è sulla terra stessa, o meglio nelle anime, un altro inferno, il quale consiste nel terrore inutile degli dei — là dove ancora persiste —, nella angosciosa attesa dell'avvenire e dei colpi sfavorevoli della sorte (*casum quem cuique ferat sors* [26]) e nel cattivo adattamento della natura alle esigenze della vita umana. Anche se ci si può liberare dal terrore degli dei, e il poeta si adopera a tal fine, rimane pur sempre il resto. Se poi Lucrezio tende a liberare l'umanità dai falsi timori, non lo fa in vista d'una folle speranza in quanto egli non crede ad un'età d'oro, né passata né futura. Gli uomini primitivi vivevano come le fiere (*more ferarum*), lottando con queste e travagliati da continui timori; tuttavia essi erano più felici di noi, che complicando la vita abbiamo moltiplicato le sue sofferenze [27].

L'opera della Natura è mancata nei confronti dell'uomo e della sua felicità (*Nequaquam nobis divinitus esse paratam natura rerum, tanta stat praedita culpa!*) [28] e l'autore si forza di dimostrare — poiché egli non crede affatto alle « *armonie dell'universo* » — che la terra, abitazione dell'uomo, è appena abitabile e manifesta piuttosto una matrigna che una Natura benevola.

Il poeta ha sempre presente l'avvertimento della instabilità delle cose e degli uomini. Egli pensa alla fine del mondo e la rappresenta sotto tutte le possibili forme: rovina, folgore, incendio, convulsione, inondazione, terremoto e diluvio. Tutto ciò può accadere in ogni istante e in un istante [29]. « *Tutto corre alla bara* », anche la terra, la quale sarà ben presto « *come una vecchia donna che non può più partorire* » [30]. Inoltre ci si deve rassegnare a un eterno ritorno basato sull'immensità del tempo, nel quale si agita la materia, e sulla varietà infinita dei movimenti provocati dal caso; in queste due condizioni perciò, « *possiamo ben credere che gli stessi elementi dei quali noi siamo attualmente formati siano già stati disposti nel medesimo ordine che essi occupano ora* » [31]. Così che il male del mondo e della vita sarebbe non soltanto incurabile, ma soggetto

---

[25] L. V, 1218 e segg.
[26] L. III, 980-984.
[27] L. V, *in fine*.
[28] L. V, 195-200.
[29] L. V, 92-97.
[30] L. II, 1150.
[31] L. III, 854-858.

ad un eterno ritorno, ad una fatale ostinazione; tuttavia, ciò non può interessarci personalmente — dice il poeta — perché in ogni caso la continuità della nostra persona sarà spezzata.

È ben difficile trovare un pessimismo più radicale. Non diversamente Lucrezio si comporta nel problema della felicità, che egli risolve — sia pure in un modo meno sistematico — con la tesi della *felicità negativa* che noi ritroveremo in Schopenhaeur. Biasima quelli che non sanno vedere, dalle altezze del pensiero, « *gli altri uomini correre qua e là, cercando a caso il cammino della vita, rivaleggiando in intelligenza, disputandosi gli onori, sforzandosi con un duro lavoro di giorno e di notte di giungere al sommo della ricchezza e della prosperità* ». O infelici spiriti degli uomini!, esclama il poeta, che sciupate in tal modo una vita così breve! Ascoltate dunque la natura! Che cosa vi consiglia, che cosa vi chiede « *se non l'assenza del dolore per i corpi e, per lo spirito, la serenità d'un sentimento felice conseguita mediante l'allontanamento degli affanni e dei timori* »? Tale è la felicità del saggio, piuttosto che le agitazioni del perseguimento, e tale è il signficato del *suave mari magno*, celebre e qualche volta assai mal compreso.

L'essenza stessa della felicità, per Lucrezio, consiste nell'assenza di angoscia; è, in sostanza, un felice alleggerimento del cuore angosciato. Ma non tutti lo conseguono perché l'inferno della vita, del quale si è precedentemente parlato, si estende alle angoscie morali che comportano le nostre colpe e i nostri delitti. Noi allora temiamo « *la prigione, la rupe Tarpea, le verghe, i carnefici, la gogna, le lame arrossate, le torce. E, in mancanza di queste pene, è la coscienza che, con l'anticipazione del timore, fa da pungolo e da sferza* ». E l'insensato non scorge affatto la cessazione dei mali perché teme che la morte non faccia che aggravare e rendere eterne le sue pene [32].

Nel migliore dei casi poi, la nostra vita è monotona in quanto non possiamo mai uscire dallo stesso ciclo, dovessimo attraversare mille generazioni o non morire mai; noi non viviamo che una vita inerte, abbandonata per gran parte al sonno o sognando affatto svegli, con lo spirito tormentato da vani terrori, simili talvolta a un miserabile beone perseguitato da oscure chimere e vagante con un'anima incerta [33].

Vi è una noia essenziale a causa della quale « *ciascuno cerca di fuggire se stesso senza poter, evidentemente, evadere, rimanendo legato, suo malgrado, a sé e odiandosi* ». Se non vi fosse questo assurdo amore della vita a trattenerci, nonostante la nostra stessa valutazione (*mala vitae tanta cupido*), ricorreremmo al suicidio. L'autore vi soccomberà; ma, dopo tutto, a qual fine? La vita è breve e la morte invocata in una sera di noia verrà quanto prima [34].

Alcuni invocano l'amore, ma sentiamo come lo descrive e come lo canta Lucrezio! Innanzi tutto — e questo ci stupisce — egli lo vede soltanto come passione e non parla affatto dell'amicizia che il suo maestro aveva tanto lodato. L'amore, questa *schiavitù* e *rovina*, questa *ossessione*

---

[32] L. III, 1110-1120.
[33] L. III, 1046-1053.
[34] L. III, 1053-1057.

e *lotta corpo a corpo*, questa *ferita* che fa cadere colui che è colpito, sempre, *dalla parte della piaga*, che getta l'uno contro l'altro, come *forsennati* due esseri *decisi a godere e a far soffrire, abbracciandosi violentemente, annientandosi di baci* e *mordendosi le labbra*... l'amore, così descritto da Lutazio gli sembra una semplice follia, un supplizio di Tantalo; poiché la sete del desiderio. invece di spegnersi si esaspera, e la ricercata unità fugge sempre,

> Vous êtes séparés et seuls comme les morts,
> Misérables vivants que le baiser tourmente,

dirà Sully Prudhomme [35]. E Lucrezio si preoccupa di dirci che tutto ciò si trova anche « *in un amore felice* » [36], senza contare poi che nell'amore sono presenti, e il poeta ci tiene a metterlo in evidenza, tutte le miserie che la nostra umanità comporta, miserie che le belle come le brutte inutilmente cercano di nascondere [37].

Ma allora che avviene della famosa liberazione che ci era stata promessa dopo averla scoperta alla luce dell'estasi? Essa è sempre là e consiste nel non temere più nulla quando non v'è più nulla da desiderare; poiché l'uomo muore completamente e se non è felice mentre vive può almeno essere tranquillo. Una gran parte dei suoi affanni viene dai suoi timori: se si toglie il timore non gli rimane che accettare il nulla di tutto il visibile e il nulla finale.

Il dottor Logre si chiede se Pascal non pensasse a Lucrezio quando diceva degli increduli: « Credono forse di rallegrarci quando ci dicono di credere che la nostra anima — e ce lo dicono con tono fiero e contento, e qui non sarebbe il caso — non è che un poco di vento e di fumo? Non dovrebbe essere detto con la più profonda tristezza come la cosa più triste del mondo? ».

Se lo si costringesse, Lucrezio non rifiuterebbe di dirci che è triste in effetti morire quando si ama la vita, e lui stesso ci dice che la si ama sempre sia pure stoltamente. Egli era tuttavia così terrorizzato dall'Acheronte e attribuiva a questo terrore tanti mali e inquietudini umane, che, per contrasto, l'annientamento gli sembrava una liberazione. E però si sforza di dimostrarci che per nulla bisogna temere la morte. « Osserva — egli dice — come ci è indifferente il tempo infinito che ha preceduto la nostra nascita. Non è quello uno specchio per rivelarci ciò che sarà per noi il futuro, una volta morti? E in questo specchio vedi tu qualcosa di terribile? Si potrebbe dunque immaginare un sonno più sicuro? » [38].

E da questa constatazione l'infelice poeta trae rassegnazione, come il nostro Leconte de Lisle,

> Le coeur trempé sept fois dans le néant divin [39].

---

[35] *Solitudini*. Voi siete divisi e soli come i morti / Infelici viventi che il bacio tormenta.

[36] L. IV, 1141-1144.

[37] L. IV, 1174-1189.

[38] L. III, 972-978.

[39] *Poemi antichi* - « Mezzogiorno ». Il cuore tuffato sette volte nel nulla divino.

Lucrezio ha respinto gli dei crudeli che si compiacciono del male, ma non ha saputo riempire lo spazio da loro lasciato vuoto. Così il poema che aveva avuto inizio con una idillica visione — l'inno a Venere — si chiude, o meglio è interrotto, infatti il poema è incompiuto, da una terribile descrizione della peste scoppiata ad Atene nel 429 prima di Cristo, flagello di cui Tucidide gli aveva fornito la descrizione, che il poeta latino, ben si intende, aggrava. Non si sa se il contrasto sia frutto di riflessione; in ogni caso sussiste e dimostra che, mentre Lucrezio aveva preso la penna con l'intenzione di rassicurare, come aveva fatto Epicuro, gli uomini dagli dei minacciosi, li ha, al contrario, terrorizzati, per finire con lo spettacolo dei misfatti della natura liberatrice. All'inizio aveva preso la penna di cigno, in seguito scrive con uno stilo di ferro, al quale succederà il pugnale.

Lucrezio è un magnifico poeta, uno psicologo profondo e un pensatore. La sua disgrazia consiste nel non aver conosciuto il Dio della consolazione e dell'amore; gli si sarebbe gettato ai piedi e nelle sue braccia, perché non si sente in lui la resistenza dell'orgoglio. E' nato troppo presto per una salvezza visibile ed è morto alcuni anni prima della venuta di Cristo. Pace alla sua memoria! Sembra di sentirlo dire come il Socrate di Lamartine:

> Amis, vers l'orient tournez votre paupière:
> La vérité viendra d'où nous vient la lumière [40].

[40] LAMARTINE, *La morte di Socrate.* Amici, volgete lo sguardo all'oriente / La verità verrà donde ci viene la luce.

IL PENSIERO EBRAICO

Se avessimo voluto seguire l'ordine dei tempi e quello dei rapporti etnici, avremmo dovuto accostare il pensiero ebraico a quelli di Babilonia e di Ninive, i quali, almeno all'inizio, mostrano così evidenti affinità con esso. Ma poiché vi è in esso un altro principio che è alla base del cristianesimo, è al suo legame con il cristianesimo che noi facciamo attenzione, per situare il sentimento d'Israele relativamente al problema del male.

Questo problema occupa, presso gli Ebrei, un posto considerevole e forse dominante, nelle due manifestazioni del dolore e del peccato. I travagli dell'amore infelice, le incomprensioni, le separazioni temporali ed eterne che angustiano l'anima moderna vi sono molto meno evidenti, per il fatto che il giudaismo è più rude e meno raffinato; ma evidentemente non c'è bisogno di raffinatezza per soffrire e per morire, e i richiami della coscienza si fanno sentire in tutti i tempi.

Agli inizi della conquista cananese, Israele si mostra violento e assai poco sentimentale; con una spensierata indifferenza che poco concesse alle compassioni e ai lamenti, uccise con ferocia e subì colpi tremendi. Tuttavia s'avvicinò velocemente al tempo nel quale l'esperienza portò alla commiserazione, all'angoscia del problema morale e alla riflessione amara su se stessi.

I profeti si rivolgono soprattutto ai mali e ai delitti pubblici, ma i loro pianti e le loro lamentazioni valgono per tutti e sono meditate anche privatamente. La preghiera ne è l'eco, e i libri sapienziali ne parlano con acutezza di percezione e di manifestazione veramente magistrale. Sanno i profeti che il mondo è decaduto, e i dolori della loro patria non sono, per loro, che l'immagine dei triboli dell'umanità e delle anime.

La conquista di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor e gli orrori che l'accompagnano, sono un'atroce realtà e al tempo stesso un simbolo. Il ricordo rimarrà a lungo, e il tema dell'abbandono di Dio, della sua terribile giustizia, del suo mistero nella confusione dei buoni e dei cattivi, della sua severità nei confronti dei suoi figli prediletti, delle sue pesanti vendette, se così si può dire, che avvolgono in una tragica solidarietà le famiglie, i gruppi etnici e le generazioni, questo tema molteplice e unico fu sviluppato in tutti gli scritti, perché angosciava tutte le anime.

In queste lamentazioni tuttavia si fa strada un tema più consolante,

che resta però avvolto nel mistero: quello del giusto che soffre volontariamente per i colpevoli, gradito da Dio per la loro redenzione, che diviene un salvatore. Così, poco a poco, si disegnava il volto del Cristo, obiettivo segreto di tutto l'Antico Testamento, di cui i profeti e i salmisti tratteggiano la sembianza in un disordine apparente, del quale l'avvenire riconoscerà l'unità impressionante [1].

Ma questi non erano che presagi; il popolo ebraico vi era mal iniziato o li concepiva in un modo tutto carnale; rimaneva sempre però il mistero della sofferenza e del disordine morale. Si sarebbe potuto pensare a premi dell'altra vita, e, in realtà, trapelano queste speranze quando l'annuncio del Cristo si avvicina al suo compimento; ma per lunghi secoli Israele rimase, a questo riguardo, nella più completa ignoranza. Il suo *sceól* era simile all'Ade dei canti omerici, nel quale le *ombre* conducevano una vita triste e lamentevole, quali che fossero stati i loro meriti e la loro gloria terrena.

E certo questo è un motivo di meraviglia. Che il popolo di Dio sia così in ritardo, relativamente a questo punto, sull'Egitto e la Persia, non è forse uno scandalo? Se non che questo popolo predestinato sembra essere stato così assorbito dalla sua grandiosa missione collettiva che la sorte dei suoi morti individuali l'ha poco interessato, anche se non repugnava dal fare a loro una sorte invidiabile non dovuta al Desiderio delle Nazioni. La stessa sonnolenza dello sceól non costituiva una attesa?

Rimaneva dunque lo scandalo dell'infelicità immeritata e del delitto impunito, scandalo che si tentava di mascherare con diverse considerazioni ipotetiche e arbitrarie: correzioni *in extremis* di situazioni, nascosto travaglio della coscienza, gioie e supplizi segreti, sanzioni con persone interposte, come fanciulli, parenti ecc. Tutto ciò poteva tuttavia soddisfare ben poco, e, se ci si accontentava, gli era perché l'attaccamento alla vita, così sentito dagli Ebrei, nascondeva allo sguardo i disordini e le prove da cui la sua trama era riconosciuta quasi intieramente fatta. Si proclamava la felicità del giusto e il castigo dell'empio, senza prestarvi troppa fede, e constatando, con lo sguardo pietosamente chiuso, il contrario. Ed era un incubo dal quale non era possibile difendersi.

Sembra che gli ultimi testimoni del giudaismo, prima di Cristo, abbiano aderito ad una sorta di pessimismo, dovuto alle delusioni della fase estrema della storia ebraica, e allo spettacolo del mondo pagano e delle sue continue crisi morali. « Di fronte all'incalzare minaccioso e irresistibile delle potenze del male — scrive il P. Lagrange — gli Ebrei disperarono del mondo stesso, di questo mondo ». E la loro disperazione è tale da modificare la speranza. « Essa non deve realizzarsi che sui resti del mondo, grazie a un Salvatore venuto dall'alto » [2].

Dato questo sguardo generale, è necessario penetrare un po' più addentro in questa anima d'Israele così vicina alla nostra, come all'anima della quercia dischiusa quella delle sue radici.

---

[1] A. D. Sertillanges, *Ciò che Gesù vedeva dall'alto della Croce*, pp. 27-29, Flammarion ed.

[2] M. J. Lagrange, *Il giudaismo prima di Gesù Cristo*, p. 237, Gabalda ed.

Due sono le fonti che possiamo consultare per conoscere la nazione ebraica: la sua legislazione e la sua letteratura religiosa. Né nell'una né nell'altra troveremo concezioni metafisiche, analoghe a quelle rilevate nei filosofi classici o a quelle che verremo studiando nei filosofi futuri; ma se queste concezioni non sono manifeste, sono tuttavia latenti, e noi le esamineremo alla luce del cristianesimo quando, più tardi, non faremo più della storia ma della dottrina.

LA LEGGE

La legge mosaica è analoga, esteriormente, alle legislazioni che noi abbiamo incontrato nell'antica Caldea, in Assiria o in Egitto, e i grandi capi d'Israele, con a capo Mosè, che hanno promulgato questa legge, hanno svolto la stessa funzione degli Ammurabi, dei Nabucodonosor o dei Faraoni. Ma questo aspetto esteriore non è tutto. Quando più tardi il Vangelo si sarà schiuso e avrà prodotto i suoi frutti di civiltà cristiana, si potrà giudicare, risalendo nei tempi, la ininterrotta continuità degli avvenimenti e delle concezioni, che hanno avuto come inizio l'esodo di Abramo alla chiamata divina, e la legge mosaica come prima testimonianza sul terreno sociale. In ciò sta l'importanza della legge e ciò basta a conferire un carattere particolare a questo codice che rappresenta uno spunto e una preparazione. Come spunto si preoccupa soprattutto delle basi, con un'insistenza sconosciuta alle legislazioni straniere, e come semplice preparazione si mantiene nei limiti che dovremo giustificare quando studieremo Israele come popolo di Dio [3].

La speciale missione d'Israele come preparatore dell'avvenire è di essere custode nel mondo del culto del vero Dio che si manifesterà un giorno in forma umana. Monoteismo e messianesimo sono dunque i suoi due caratteri essenziali, tolti i quali il resto non riveste che poca importanza. Tra le aride terre dell'antichità religiosa Israele è il rigagnolo d'acqua che s'allargherà più tardi in un bel lago mediterraneo, in attesa che lo raccolgano gli oceani. Non bisogna lasciare che si intorbidi questa corrente. Ne consegue che l'idolatria è il male essenziale per questo popolo, e però è punita con estremo rigore.

La bestemmia che le va aggiunta, la violazione del sabato, la cui concezione si riallaccia a quella del Dio creatore, la magia, la negromanzia, la divinazione, le quali suppongono superstizioni e che perciò abbiamo incontrate con frequenza fin qui, sono considerate come grandi mali e per conseguenza punite.

Alla lotta contro la superstizione e l'idolatria si riallaccia la proibizione delle immagini che potrebbero far scivolare il culto dalla Divinità al suo simbolo. Gli antichi, infatti, credevano volentieri alle statue ani-

---

[3] Cfr. vol. II, *Il male nella città di Dio.*

mate, cioè all'inabitazione del dio nella sua immagine. Yahvé, che è il Dio universale, non può essere esposto a un tale restringimento della sua gloria.

Derivando dall'idea di Dio, appare quella dell'uomo creato a sua immagine. Questa nozione è lontana dall'aver prodotto tutti i suoi frutti in Israele; possiamo constatare che in regime cristiano ne siamo ancora ben lontani; ma la legge mosaica è tuttavia, a questo proposito, improntata a un carattere assai elevato. I delitti contro il prossimo sono visti con abbastanza rigore se si arriva a proibire persino le percosse o la durezza nei confronti degli animali: « *Non aggiogherai insieme l'asino e il bue. Non chiuderai la bocca del bue che sta masticando il grano. Non prenderai insieme gli uccellini e la loro madre* ». E questi comandamenti vanno fino alla più innocente apparenza: « *Non cuocere il capretto nel grasso di sua madre* ». E' evidente qui una preoccupazione educativa, un avvìo a costumi più delicati di quelli che Israele poteva constatare intorno a sé, e di quelli che aveva nel sangue.

Anche presso il popolo ebraico, come in quasi tutti gli altri, l'omicidio è punito con la morte e le percosse e le ferite provocano la legge del taglione: « *Occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, scottatura per scottatura, contusione per contusione* ». Il furto è naturalmente un grave delitto; la diffamazione poi è passibile di pene proporzionate alla gravità del discorso e al conseguente danno. In caso di falsa testimonianza davanti al giudice, l'accusatore viene punito con la pena meritata dal delitto, del quale egli ha ingiustamente accusato l'innocente.

I delitti contro la famiglia sono ritenuti tanto più gravi, dal momento che Israele è vissuto a lungo sotto il regime patriarcale. Per quanto il padre non abbia diritto di vita o di morte come presso i Romani, tuttavia l'obbedienza dovutagli è materia di diritto e può essere trattata dal giudice; per conseguenza la disubbidienza è punita. La moglie adultera poi è condannata ad essere lapidata.

In Israele esiste la schiavitù, ma in forma così attenuata da essere assai vicina alla semplice domesticità, e le violenze contro gli schiavi sono severamente proibite. Il trattamento *ad libitum*, ammesso dai Romani, è qui fortemente avversato, tanto che se un padrone causa con sevizie la morte di uno schiavo è severamente punito; se poi lo mutila è obbligato, come compenso, ad affrancarlo; infine, se lo schiavo fugge gli altri non sono tenuti a ricondurlo al suo padrone.

La pena di morte è più spesso eseguita con la lapidazione e in caso d'omicidio, il primo a gettare la pietra è il parente più prossimo al morto. Del resto in questo caso, e anche se l'omicidio è imputabile a imprudenza, la giustizia privata può sostituirsi a quella pubblica. La vendetta è di diritto, e colui che l'esercita prende il nome di *goël* (colui che vendica).

Oltre alla morte e alla prigione, che in un primo tempo era un luogo di detenzione preventiva trasformatosi poi più tardi, specialmente sotto i re, in luogo di punizione, è contemplata anche la pena della flagellazione con trentanove colpi per quaranta. Quanto al diritto di guerra è

fissato in modo particolarmente duro per il vinto. Ritorneremo su ciò in seguito [4].

Questa è la legge, della quale abbiamo naturalmente trascurato gli aspetti economici o politici. E' perfetta questa legge? No certamente, perché non è escluso, con essa, tutto il male umano; ma si può dire tuttavia senza paradosso che essa è perfetta in quanto prepara alla perfezione. Se essa infatti fosse stata senz'altro perfetta, come avrebbe potuto svolgere il suo compito di iniziazione e di preparazione? Un fanciullo che abbia tutte le qualità d'un adulto più che piacere inquieta; tutti dicono: non vivrà. Ma la legge mosaica vivrà e se un giorno dovrà morire, morirà di una morte gloriosa, come l'aurora si spegne nel giorno, e colui che vi dovrà porre fine dichiarerà ch'egli non ha voluto che compierla.

I CANTI SACRI

Ciò che un popolo pensa più profondamente è ciò che esso canta. Quando si tratta del male, la reazione immediata è il grido; ma quanti canti non sono che un grido modulato che la bellezza consacra. I salmi d'Israele hanno assai spesso questo carattere. Essi si lamentano del destino e dell'uomo vedendo così il male nelle sue due manifestazioni: il peccato e la sofferenza. E ciò non avviene mai senza riferirsi alle cause e senza proporne il rimedio; ed è così una dottrina completa, che essi piegano al ritmo e insinuano armoniosa nell'anima anch'essa armoniosa nelle sue profondità:

> Beato l'uomo che non va nel consiglio degli empi,
> E non si ferma nella via dei peccatori,
> Né si pone a sedere sulla cattedra di pestilenza:
> Ma il suo diletto è nella legge del Signore,
> E nella legge di lui medita giorno e notte.
> Egli sarà come un albero piantato lungo correnti d'acqua,
> Che darà il suo frutto a suo tempo;
> E la cui foglia non avvizzirà,
> E tutto quello che egli farà prospererà *.

Così si esprime il primo salmo e certo la raccolta non potrebbe iniziare meglio; più brevemente non si potrebbe dire che il male è il nemico della vita umana, che esso spezza il legame che unisce l'uomo a Dio, che viene contratto per colpevole dimenticanza e per contagio e che sempre ha il suo compenso di morte.

Questi temi sono ripresi sotto tutte le forme e con un'insistenza che vorrebbe essere vittoriosa. Il salmo CXVIII, che tanto ammirava Pascal, li riprende e sussurra con una geniale monotonia, che sembra addormentare leggermente, per prenderla meglio con una specie di ipnosi, l'anima umana.

---

[4] *Loco supra citato.*

* Per questo e i passi seguenti citiamo dalla versione del Sales, L.I.C.E., Torino.

Con quali accenti il lamento si innalza all'Autore delle cose!

Dio, Dio mio, volgiti a me:
Perché mi hai tu abbandonato?
Mi allontana dalla salute
La voce dei miei delitti.
Mio Dio, griderò di giorno e non mi esaudirai:
Griderò di notte e non mi si imputerà a follia.
Eppure tu abiti nel santuario.

(Salmo XXII, 2-4).

Per quanto il grido di rivolta contro il trionfo del male e l'oppressione del male sia frequente, tuttavia la confidenza riemerge sempre e l'insegnamento è sempre lo stesso: in tutte le cose è necessario considerare la fine.

Mai i miei piedi hanno pressoché vacillato:
E i miei passi son pressoché usciti di strada.
Perché portai invidia agli iniqui,
Vedendo la pace dei peccatori.
Ecco i peccatori medesimi, e i fortunati del secolo
Hanno acquistato nuove ricchezze.
E dissi: dunque inutilmente purificai il mio cuore,
E levai le mie mani tra gl'innocenti:
Poiché sono tribolato tutto il giorno,
E il mio castigo è di ogni mattina.
Mi studiavo d'intender questo:
Una grande fatica è davanti a me.
Sino a che io entri nel santuario di Dio:
E intenda qual sia la loro ultima sorte.

(Salmo LXXII, 2-17).

Il male uccide il malvagio,

dice il salmo XXXII, 22.

Allorché i peccatori saran venuti su come l'erba - e avran fatto la loro comparsa tutti quelli che operano l'iniquità - essi periranno per tutti i secoli (Salmo XCI, 8).

Ecco ha partorito l'ingiustizia, - ha concepito dolore ed ha partorito l'iniquità. Ha aperta una fossa e l'approfondì - ed è caduto nella fossa che aveva fatta (Salmo VII, 15-16).

Il tema della vita breve, della sofferenza e della morte trova in questi canti, accenti pieni di malinconia e di triste sbigottimento.

I giorni dell'uomo sono come l'erba: - egli fiorirà come il fiore del campo. - Perché sovr'esso passerà un soffio, e non sussisterà più: - e non si conoscerà più il luogo dov'era (Salmo CII, 15-16).

Così tutti i nostri giorni sono venuti meno, - e per il tuo sdegno noi siamo consumati. - I nostri anni saranno considerati come tela di ragno. I giorni dei nostri anni sono in tutto settant'anni, - e per i più robusti ottant'anni, - e il di più è affanno e dolore; - perché sopravviene la debolezza, e siam portati via (Salmo LXXXIX, 9-10).

E l'amarezza si fa tanto più acuta in quanto gli Ebrei di quei tempi non s'aspettano, dopo la morte, che una sopravvivenza vaga e oscura, come l'abbiamo incontrata nell'Ade di Omero. Lo *sceól* vale l'Ade; vi si

vegeta come *ombre*, come ombre che si *consumano*, senza vera vita e senza gioia (Sal. XLVIII, 15).

Colui che muore non si ricorda più di te,

dice il fedele a Jehova,

Nell'inferno chi mai ti confesserà? (Salmo VI, 6).
Farai tu meraviglie per i morti: - o i medici li risusciteranno, affinché ti diano lode? - Narrerà forse qualcuno nel sepolcro la tua misericordia, - e la tua verità nel luogo della perdizione? - Saranno forse conosciute nelle tenebre le tue meraviglie: - e la tua giustizia nella terra dell'oblio? (Salmo LXXXVII, 11-13).

Ma è sempre il sentimento del peccato che domina nelle elegie davidiche, il cui autore principale, David stesso, piangeva un grande delitto. Oltre al *Miserere*, che deplora l'adulterio e l'insidia omicida, vi sono numerosi salmi della penitenza. Il « *pentimento* » non è in essi un termine vano; il cuore si scopre in essi veramente infranto; ma anche qui la fiducia persiste.

Dal profondo gridai a te, o Signore: - O Signore ascolta la mia voce. - Siano attente le tue orecchie, alla voce della mia preghiera. - Se baderai, o Signore, alla iniquità, - chi, o Signore, potrà sostenersi? - Ma presso di te è la clemenza: - e a causa della tua legge io ho sperato in te, o Signore (Salmo CXXIX, 1-4).
Nessun uomo vivente è giusto davanti a te (Salmo CXLII, 2).

I *Salmi* sono, per noi, fra i monumenti letterari dell'antichità la più completa testimonianza dell'anima posta di fronte al destino, al male che la serra, al peccato che la insudicia, alla speranza che la solleva con il suo slancio verso Dio.

L'ECCLESIASTE

Una tesi sul male propriamente detta non può, evidentemente, essere svolta in canti religiosi. Tre libri specialmente, in Israele si assumono questo compito. Il primo del quale intendiamo trattare è l'*Ecclesiaste*. Attribuito da una costante tradizione a Salomone, il suo pessimismo è tanto più sorprendente quale opera d'un uomo felice, sazio di gloria, di ricchezze e di voluttà e annientatore della speranza degli uomini?

Vanità delle vanità,
Vanità delle vanità,
Tutto è vanità.

Questo *leit-motiv* del poema è ben noto. L'autore lascia che l'anima sua parli liberamente e accomuna la sua confessione a quella dell'universo. Egli non rifugge dal notare i suoi più profondi scoramenti, salvo poi risollevarsi con un colpo d'ala, quando avrà toccato il fondo dell'abisso.

L'Ecclesiaste non comprende e non ammette la vita, fortemente scosso e accasciato dal suo mistero. Un profondo sentimento del circolo per-

petuo delle cose, dei ritorni eterni, dà al suo pensiero una specie di terrificante monotonia. Si ha l'impressione che il poeta getti, con una lugubre tranquillità, fango sulle nostre illusioni, ma che per il primo si spaventi e rimanga sgomento di fronte alla sua audacia. Lancia ogni tanto un grido e dopo averlo emesso, si butta, sperduto nel seno della Saggezza che sa. E finalmente si rifugia sotto la paternità che ci guida, e, in grazia del suo soccorso soltanto, non è completamente oppresso dalla disperazione.

Vanità delle vanità, disse l'Ecclesiaste: vanità delle vanità e tutto è vanità. Qual vantaggio ha l'uomo da tutto il suo lavoro, col quale si affaccia sotto il sole?

Una generazione passa, e un'altra viene: ma la terra rimane sempre. Il sole nasce e tramonta, e torna al suo posto, ed ivi nascendo un'altra volta si avanza verso il mezzodì e poi piega verso settentrione.

Che cosa è quello che fu? Quello stesso che sarà. Che cosa è quello che avvenne? Quello che avverrà. Nulla è nuovo sotto il sole.

Io, l'Ecclesiaste, fui re d'Israele in Gerusalemme. E mi proposi in cuore di cercare e investigare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il sole. Questa occupazione penosissima Dio l'ha data ai figli degli uomini, perché vi si impieghino. Mirai tutto quello che si fa sotto il sole, ed ecco tutto è vanità e afflizione di spirito (I, 1-14).

E così l'autore passa in rassegna tutti i domini e tutte le manifestazioni della vita: lavoro, riposo, piacere, scienza, sistemazioni, accrescimento di ricchezza, previsioni del futuro, la follìa unita alla saggezza, soprattutto le donne, queste « *delizie dei figli degli uomini* », e, per finire, la gloria postuma.

Poiché la memoria del savio come quella dello stolto non è eterna, e i tempi avvenire copriranno ugualmente di oblio tutte le cose. E perciò mi venne a noia la vita, vedendo tutti i mali che sono sotto il sole, e che tutto è vanità e afflizione di spirito (II, 16-17).

La meditazione tuttavia non si limita a ciò che è personale, chè tocca anche il destino degli altri.

E preferii i morti ai vivi. E giudicai più felice degli uni e degli altri colui che non è ancora nato, e non ha veduto i mali che si fanno sotto il sole (IV, 1-3).

Tutto ciò, nel nostro testo è seminato di utili riflessioni e di consigli pieni di prudenza; tuttavia il disincantamento è sempre vivo e il mistero della vita rimane sempre buio:

Vidi l'afflizione che Dio ha dato ai figli degli uomini, affinché in essa si occupino. Egli ha fatto tutte le cose buone a loro tempo, e abbandonò il mondo alle loro dispute, senzaché l'uomo scopra l'opera che Dio fa dal principio alla fine (III, 10-11).

Noi pensiamo che non si possa andare oltre questo pessimistico distacco; e se il disprezzo di Marco Aurelio per la sua propria grandezza ci è parso sorprendente, quello di un Salomone, affogato nel piacere, oppresso dalla prosperità e non avente nelle sue scelte gli stessi scrupoli, è ancora più impressionante come avvertimento della caducità del mondo.

Ma l'essenziale non consiste in ciò, chè quello che maggiormente ci colpisce nel destino, non è la sua vanità o la sua durata, bensì la sua ingiustizia. Salomone ci dice: l'uomo non comprende. Egli, Salomone,

rinuncia a comprendere, contento solo della sua confidenza; e il servizio che egli rende al pensiero ebraico è quello di conservagli pura, se così posso dire, questa confidenza, rifiutando i falsi rimedi che avevano soddisfatto pensatori meno audaci. I salmi, per altro, hanno sfiorato questo problema, ma non potevano approfondirlo. Un libro l'affronta con una energia e un'eloquenza insuperate, a nostro parere, in tutti i popoli e in tutte le età. Abbiamo in esso una fra le perle più preziose dei Libri Santi.

IL LIBRO DI GIOBBE

La più grande incertezza regna sulla data di composizione del libro, e un'incertezza non meno grande persiste sulla questione di quanta parte dell'opera sia da attribuire alla storia e di quanta alla favola dottrinale. E' più probabile che, dati i costumi orientali, un avvenimento reale abbia dato lo spunto, ma che l'autore del meraviglioso poema, impadronitosi dell'avvenimento, l'abbia trasfigurato fino ad innalzare il suo eroe a modello, e a dare ai suoi canti l'unità d'un trattato.

Il tema di Giobbe è sufficientemente conosciuto perché sia necessario ricominciarne l'analisi. Quest'uomo, una volta potente nella sua città, ed ora, coperto di piaghe e buttato sul mucchio delle immondizie, come lui, poste fuori dalle mura; questo disperato che maledice a gran voce il giorno della sua nascita, *la notte nella quale è stato detto: un uomo è concepito,* e i suoi amici, simili a molti altri, che approfittano dell'umiliazione dell'amico per glorificarsi a sue spese e per rivolgergli superbe lezioni, è presente a tutte le immaginazioni degli uomini, come una pittoresca invenzione che tende a fare di Giobbe la posta di una scommessa fra Dio e il suo Avversario. Si può sorvolare su tutto ciò perché ciò che ci importa è di stabilire quello che si cela sotto questa composizione e sotto i suoi interminabili e splendidi svolgimenti.

Quello è il dramma reale, lo si comprende, il vero soggetto di questo poema unico. La persona di Giobbe è poca cosa e nulla sono gli avvenimenti. In sostanza è una lotta di idee e un conflitto di sentimenti tragici. Il vero eroe, e, si potrebbe dire, l'accusato è l'Eterno. Questo libro è una specie di requisitoria, oseremmo dire un esame di coscienza di Dio, condotto dall'uomo. Che pensa il Creatore della sua opera? Come la governa? Che significato hanno le libertà che Egli accorda al male e l'abbandono apparente nel quale lascia il bene? E' possibile una risposta a questi interrogativi? E quali direttrici indicano sia la ottenuta risposta, sia il persistente mistero?

Il problema è riproposto in tutti i suoi aspetti, e, attraverso gli infiniti rigiri che l'autore segue per giungere alla risoluzione, è possibile, sembra, enucleare le seguenti proposizioni.

Dio, per aver creato dal nulla tutte le cose è evidentemente potenza assoluta; il suo sguardo posa costantemente su noi e nulla ci tocca senza

che la sua volontà non lo comandi o non lo permetta. E' dunque lui responsabile di tutto ciò che ci accade e nessuna potenza può manifestarsi senza il suo consenso, tanto che Satana stesso non sta che all'estremo della catena. D'altra parte Dio è sovranamente giusto ed è quindi impossibile che Egli distribuisca a caso i beni e i mali. Che dire allora se è colpito l'innocente?

Gli amici di Giobbe non vedono che una soluzione: il preteso innocente è tale solo in apparenza e Dio punisce in lui delitti nascosti. Che si penta dunque al più presto e ritroverà il favore divino. Senza il pentimento, ogni uomo pio lo opprimerà con la sua riprovazione, perché il pio non sa esitare fra le affermazioni d'un preteso innocente e la superiore certezza d'una divina giustizia. Così parla Elifa, il primo opinante:

Rammentati di grazia qual innocente è mai perito? e quando mai i giusti furono sterminati? Io anzi vidi che coloro che coltivano l'iniquità, - e seminano dolori, e li mietono - sono periti a un soffio di Dio, - e furono consumati dall'alito della sua ira. - Perciò io pregherò il Signore - rivolgerò la mia preghiera a Dio. - Beato l'uomo che è corretto da Dio: - non disprezzar dunque la riprensione del Signore: - perché egli ferisce, e fascia la piaga, - percuote e le sue mani risanano. In sei tribulazioni egli ti libererà, - e alla settima il male non ti toccherà (IV, 7-9; V, 8, 17-19).

L'estrema semplicità di tutto ciò è anche troppo scoperta e Giobbe non dura fatica a rovesciare questo fragile castello di carte. Egli è convinto, come i suoi amici, dell'onnipotenza e della giustizia divine; d'altra parte è cosciente della dirittura del suo cuore e della purezza della sua vita. Difende con estrema energia ciò che egli chiama la *sua causa* e non potrebbe ammettere che occorra infierire contro un amico vinto per lodare Dio.

E poi che significato può avere la tesi d'una giustizia automatica della quale noi avremmo la costante esperienza? Questi pretesi tre saggi hanno dunque gli occhi chiusi?

Infatti voi dite: Dov'è la casa del Principe? E dove sono le tende degli empi? Interrogate qualunque dei viaggiatori e sentirete che egli conosce questa verità: - Che l'empio è riservato pel giorno della vendetta, - e sarà condotto al giorno del furore. - Chi gli rimprovererà in faccia la sua vita? - E chi gli renderà quel che egli ha fatto? - Egli sarà condotto al sepolcro, e veglierà tra la turba dei morti. - Fu gradito alla ghiaia del Cocito, - e trascinerà dietro a sé tutti gli uomini, - e davanti a sé una turba innumerevole (XXI, 28-33).

Non è possibile generalizzare questo quadro, ma esso è certamente autentico come l'altro. Dio avrebbe dunque abbandonato l'opera sua al caso? Mai l'uomo santo che soffre penserà una simile cosa, e di qui vengono gli angosciosi soprassalti, i tragici ritorni di questa profonda coscienza. Egli non comprende che Dio gli abbia dato la vita per condannarlo senza ragione alla sofferenza.

Perché mi hai tratto fuori dal seno materno? - Foss'io stato consunto, senza che occhio umano mi vedesse. - Sarei stato come se non avessi avuto esistenza - trasportato dal seno materno al sepolcro (IX, 18-19).

E perché Dio non lascia che l'uomo si goda in pace, invece di opprimerlo, quel poco tempo che gli rimane?

Il piccolo numero dei miei giorni non finirà egli presto? - Lascia dunque ch'io pianga alcun poco il mio dolore: - prima ch'io non vada colà donde non tornerò, - in una terra tenebrosa, ingombrata da caligine di morte (X, 20-21).

Ma noi cristiani abbiamo qui la risposta che ci permette di sottrarci all'angoscia. L'« *ombra della morte* » è per noi, se vogliamo, una luce radiosa. Già in Israele, e noi lo sappiamo, questa confidenza deve ben presto maturare, ma Giobbe non ne ha consapevolezza alcuna. E vi è un passo, magnifico in alcune traduzioni, che potrebbe far credere da parte di Giobbe ad una speranza di resurrezione. Ma lo si deve ad un errore di lettura [5]. Il regno dei morti è per Giobbe

Terra di miseria e di tenebre, - dove abita l'ombra di morte, - e non vi è alcun ordine, ma sempiterno orrore (X, 22).

Un po' più oltre egli piange:

Quand'io avrò aspettato con pazienza, l'inferno sarà la mia casa, - e nelle tenebre ho disteso il mio letto. - Ho detto alla putredine: Tu sei mio padre, - e ai vermi, voi siete mia madre e mia sorella. - Dov'è dunque adesso la mia aspettazione - e chi considera la mia pazienza. - Tutto quello che io ho scenderà nel profondissimo inferno: - credi tu che ivi almeno io avrò riposo? (XVII, 4-16).

Triste speranza in effetti! Il riposo non è assicurato. E Giobbe non tien conto di una retribuzione, di un compenso, di un raddrizzamento della giustizia. E allora si comprende l'interrogativo sempre filiale, ma pieno di tormento, che egli rivolge a Dio:

L'uomo nato di donna - vive poco tempo, ed è pieno di molte miserie. - Come un fiore egli nasce ed è reciso, - e fugge come l'ombra e mai resta in un medesimo stato. E tu stimi degno aprire i tuoi occhi sopra cosa tale, - e chiamarlo con te in giudizio?

Chi può render puro colui che fu concepito d'immonda semenza? - Non forse tu, che solo sei (puro)? I giorni dell'uomo sono brevi; il numero dei suoi mesi è presso di te, - tu hai fissato i suoi termini che non possono essere oltrepassati. - Ritirati alcun poco da lui affinché si riposi. - Sino a tanto che venga il suo giorno bramato, come quello di un mercenario (XIV, 1-7).

In altri termini, una vita così chiusa in se stessa, così breve, sempre così penosa, anche se fosse un poco peccaminosa — come non potrebbe esserlo data la nostra natura? —, non giustifica certo siffatte severità. Una crudele infelicità è sproporzionata al caso morale d'un uomo, dopo tutto, integro, che ha compiuto tutto quel che ha potuto durante i suoi giorni.

Giobbe non esita a far apparire qui le sue buone opere, come più tardi S. Paolo farà il suo proprio elogio velandosi il viso (II Cor., XI, XII), e per contrasto mette a nudo la sua spaventosa caduta che ha subìto da quando « *i suoi piedi camminavano nella crema* » e dopo che il suo sorriso rivolto a qualcuno « *non poteva essere creduto* » e « *veniva raccolto avidamente come testimonianza di un insperato favore* » (XXIX e XXX). Evidentemente tutto ciò è incomprensibile. Un Dio giusto e respon-

---

[5] Vedere la dimostrazione in PAUL DHORME, *Il libro di Giobbe*, cap. XIX, V, 25-27, Gabalda ed.

sabile delle nostre vite; un destino terrestre chiuso in se stesso, ridotto a poco tempo e con una opposizione così flagrante fra il comportamento dell'uomo e la sua sorte; questi dati messi insieme sono uno scandalo.

E allora riscopre tutta la tragicità della situazione. Se prende la parte del Dio che adora, Giobbe è obbligato a sconfessare se stesso e a chiudere gli occhi all'evidenza; se guarda con occhi lucidi e con piena coscienza di se stesso è obbligato a bestemmiare Dio. Da questa inestricabile situazione nascono gli inestricabili sviluppi del poema, tanto che i contrari sembrano ugualmente veri; l'uno e l'altro sono successivamente glorificati, ripresi, riesaminati, urtati insieme come per farne uscire la scintilla. Ma la luce non viene e Giobbe si agita come un uomo con la febbre; si dibatte, si esalta, si illude del suo diritto fino a sfiorare la bestemmia e poi ricade, accasciato, in una inenarrabile tristezza e in una disperazione sommessa.

Si scopre allora ciò che manca all'infelice patriarca per trovare la calma. Egli conosce Dio e la giustizia di Dio, ma non ha il sospetto dell'inesorabile amore che compie tutto ciò che è necessario per conseguire il suo effetto e per trionfare degli ostacoli, che è pronto a infliggere la sofferenza e a subirla per assicurare il suo regno indicibilmente benefico, a torturare l'oggetto del suo amore, a caricarsi lui stesso della croce. Non è ancora giunto il tempo di queste rivelazioni e la soggezione di Giobbe è così piena di ombre che non può non ribellarsi talvolta con violente proteste e grida angosciose.

Allora gli appare l'Eterno.

Chi è costui che avviluppa sentenze, - in ragionamenti da ignorante? (XXXVIII, 1).

È un colpo di fulmine che non rischiara tuttavia il punto oscuro, perché, ancora una volta, non è giunta l'ora; ma l'abbagliante descrizione che Dio fa della sua opera nell'universo, l'evidenza che egli scopre del suo diritto alla confidenza e all'abbandono nelle sue braccia, fa traboccare la bilancia. Giobbe, preso d'ammirazione e di rispetto, si inchina e si arrende.

Veramente ho parlato da stolto, - e di cose che oltremodo sorpassano la mia scienza. - Ascolta, ed io parlerò: Io ti interrogherò e tu rispondimi. Io ti udii già colle mie orecchie, - ma ora il mio occhio ti vede. - Per questo io accuso me stesso; e fo penitenza nella polvere e nella cenere (XLII, 2-6).

È questa una soluzione? No; il problema rimane in tutta la sua interezza; ma vi è un sottinteso che gli dà una risoluzione nel mistero. E' come se Dio dicesse: io sono più potente e più saggio di quanto tu pensi e te lo dimostro con le mie opere. Io ho creato tutto e ciò che ho creato è stato da me ben fatto. E perché devi pensare che sia stato diversamente fatto per ciò che direttamente ti riguarda? Tutto è unito da un saldo legame. Se senti tuonare pensa che era necessario che tuonasse, se tu soffri pensa che era pur bene che tu soffrissi, e tu lo devi credere credendo in me.

È ciò che fa Giobbe. Il suo eroismo morale offre per la soluzione

del problema del male una sconfinata confidenza, che è ciò solo che gli sia rimasto, che gli è data come rifugio; e non potendo sperare di essere illuminato alzando orgogliosamente la testa, umile si inginocchia.

Un tale eroismo morale meritava una ricompensa e però il poema termina dunque come si poteva prevedere secondo le luci del tempo. I compensi abbondano e procurano a Giobbe la stessa prosperità che aveva quando era stato accasciato dalla sofferenza. Ricupera in doppia misura ciò che aveva perduto e dopo essere ritornato allo stato primitivo vive ancora centoquaranta anni per dimenticare le sue pene; vede i suoi figli e i figli dei suoi figli fino alla quarta generazione e infine muore « *vecchio e sazio di giorni* ».

E poiché è ormai sazio tutto è bene per lui. Si può dire che il problema ha una risoluzione in ciò che lo concerne, ma nella sua totalità resta. Dove sono simili ricompense nella vita? Una banale esperienza ci assicura che il meraviglioso incantamento di Giobbe è sostanzialmente fittizio, perché la vita non ci offre nulla di uguale, e che rimane un puro simbolo, sia pure perfetto. Ciò vuol dire: Dio ha dei mezzi per fare giustizia e se Egli non la compie in questa terra gli è che c'è dell'altro. Lasciate a Dio, se così si può dire, il tempo necessario, ma credete, la vostra speranza non sarà delusa.

Israele comprenderà ciò a suo tempo. Sotto l'insegnamento dei suoi profeti e per la sua fede incrollabile in un Dio giusto, si innalzerà a poco a poco all'idea dell'immortalità remuneratrice, che il mistero cristiano porterà infinitamente più in alto ancora.

Allora il problema del male umano potrà essere affrontato con probabilità di concludere.

IL LIBRO DELLA SAPIENZA

La cattività di Babilonia sembra aver offerto ad Israele l'occasione d'una spiegazione dottrinale che permettesse finalmente una soluzione più felice del nostro problema. A dispetto della resistenza saducea, denunciata dall'Evangelo [6], la fede nell'immortalità andava sempre più affermandosi, come ci dimostra il libro della Saggezza, di data relativamente recente, il quale rappresenta una felice transizione fra l'Antico e il Nuovo Testamento.

Le affermazioni dell'autore sono chiare. La restaurazione delll'equilibrio rotto sulla terra dal regno del male non ammette più oscurità.

Essi infatti non giudicando rettamente, dissero fra di loro: Corto e noioso è il tempo della nostra vita, e non vi è refrigerio alla vita dell'uomo, e non si sa che alcuno sia tornato dall'inferno.

Venite dunque e godiamo dei beni presenti, e profittiamo delle creature, come della gioventù con sollecitudine. Empiamoci di vino squisito e di unguenti: e non si lasci fuggire il fiore della stagione. Coroniamoci di rose prima che appassiscano....

[6] Luca, XX, 27.

Opprimiamo il giusto, e non risparmiamo la vedova, e non risparmiamo l'antica canizie del vecchio. Sia la nostra forza legge della giustizia; perché la debolezza è riguardata come inutile.

Così hanno pensato, e sono caduti in errore: perché la loro malizia li ha accecati. E non inteser i segreti di Dio, e non sperarono la ricompensa della giustizia, e non fecero stima dell'onore delle anime sante.

Ma le anime sante sono in mano di Dio, e il tormento della morte non li toccherà. Parvero morti agli occhi degli stolti: e la loro partenza fu stimata una sciagura. E la loro separazione da noi uno sterminio: ma essi sono nella pace.

E se agli occhi degli uomini furono tormentati, la loro speranza è piena d'immortalità. Per poche afflizioni saranno messi a parte di molti beni: perché Dio li ha trovati degni di sé (III, 1-8).

Per quanto l'autore non sembri aver avuto rivelazioni su quanto concerne la vita ultraterrena per i malvagi, tuttavia ci tiene a proclamare la sorpresa che li attende rivelando il contrasto della loro situazione paragonata a quella dei giusti.

Allora i giusti staranno con gran costanza davanti a quelli che li vessarono e che depredarono le loro fatiche. A tal vista questi saranno agitati da orrenda paura, e resteranno stupefatti della inaspettata repentina salvezza di quelli. E tocchi da pentimento e sospirando affannosamente diranno dentro di sé: ... Dunque noi traviammo dal cammino della verità e la luce della giustizia non rifulse per noi... Ci staccammo nella via della iniquità e della perdizione, battemmo strade disastrose, e non conoscemmo la via del Signore. Che ci giovò la superbia? E che ci apportò l'ostentazione delle ricchezze? Tutte quelle cose che passarono come ombra, e come un rapido messaggero. E come nave che fende le onde agitate: della quale dopo che è passata, non si trova più la traccia, né il corso della sua carena nei flutti. Ma i giusti vivranno in eterno, e nelle mani del Signore è la loro ricompensa, e di essi ha cura l'Altissimo (V, 1-5).

Dopo tali concezioni sembra che ci sia poco cammino da fare per arrivare alla piena luce evangelica. Nei salmi più recenti, si trovano già simili affermazioni, anche superiori, in quanto la beatitudine del giusto non è presentata unicamente come una mercede alla giustizia, ma come la riunione degli amici di Dio con il loro Padre:

Perché tu non abbandonerai l'anima mia nell'inferno, - né permetterai che il tuo santo vegga la corruzione. - Mi facesti conoscere le vie della vita, - mi ricolmerai di allegrezza colla tua faccia: - delizie eterne sono alla tua destra (Salmo XVI, 8-11).

È tuttavia evidente che giudicate retrospettivamente, dal punto di vista della dottrina cristiana nella sua pienezza, le affermazioni e le conquiste del pensiero ebraico sono ancora incerte. È tempo ormai di schiudere il *Libro dai sette Sigilli*. Schiudere, diciamo, perché sappiamo bene che, dopo queste visioni di storia, il lavoro dottrinale sarà interamente ispirato da questo divino segreto.

IL PENSIERO CRISTIANO

Tutti sono concordi nel ritenere che il cristianesimo ha operato una rivoluzione incomparabile, tanto pacifica e pura nei suoi mezzi quanto potente nei suoi effetti. Ciò dimostra senza dubbio che il segreto dell'azione estesa e durevole non è sempre in una politica di violenza e di astuzia, ma in un contatto continuo con la verità e la giustizia, con la generosità e l'amore.

Questa ci sembra la prima lezione della dottrina cristiana sulla concezione del bene e del male, lezione che S. Paolo puntualizzerà in senso negativo affermando che « *Non si deve fare il male perché ne nasca il bene* » (Rom., XII, 21) e in senso positivo e insieme negativo esortando « *a non lasciarci vincere dal male, ma a trionfare sul male col bene* » (*Ibid.*, III, 8).

La spiritualità giudaica, grazie ai patriarchi, ai profeti, ai poeti ispirati e ai saggi, aveva preparato questo rinnovamento, ma si era chiusa in se stessa, diventando poi un impedimento. Ed era necessaria la rovina del popolo giudaico e la distruzione del suo tempio, perché fosse operato il riscatto spirituale, predicato da Gesù ed indispensabile al progresso dell'avvenire. Quanti insegnamenti in tutto ciò! Ora è chiaro che l'insieme dei caratteri attribuiti alla rivoluzione cristiana, proprio in quanto rivoluzione, si ritrova nella dottrina del bene e del male che ne costituisce il fondo, come si dimostra, l'abbiamo detto costantemente nei riguardi di ogni dottrina. Se poi perdipiù i rimedi opposti al male si trovano qui appropriati, per quanto ci è lecito aspettarci in questa vita imperfetta, noi abbiamo il diritto di vedervi un criterio in favore della verità evangelica; perché « la nozione del male e della sua guarigione, ha scritto giustamente Amiel, è la migliore misura della profondità di una dottrina religiosa » [1].

In una dottrina di fede non si deve ricercare una definizione filosofica del male, un'analisi sistematica delle sue cause, dei suoi sviluppi e dei suoi effetti; tutto ciò non è che teoria, e il Vangelo mira soprattutto alla pratica. Ma ciò che non è detto apertamente a questo riguardo è pur sempre implicito, sia con una formale inclusione, sia con l'eliminazione dei contrari.

---

[1] *Diario intimo*, 13 dicembre 1858.

Nel pensiero cristiano bisogna, prima d'ogni altra cosa, rilevare una sincera confessione, insieme categorica e misurata, della realtà del male che tante palinodie, o turpi o sedicenti virtuose, cercavano di dissimulare nelle dottrine che noi abbiamo esposto.

Il cristiano non pretende di prosciugare il mare dei dolori, come l'epicureo, o di negarlo come lo stoico, ma parla volentieri della *Valle di lacrime*, che sfocia in questo oceano, senza tuttavia lasciarsi dominare da sentimenti di disperazione. Soltanto, viene respinto l'orgoglio che si impone o che bestemmia, che pretende di essere al di sopra della vita o che la maledice con furore.

E dobbiamo riconoscere che questo ritorno alla semplicità dello sguardo, costituisce già una distensione, un'attenuazione della tragicità antica, la quale, sotto il pretesto d'essere prometeica, stoica o beffarda, teneva le anime in uno stato di tensione inumana. L'umanità che soffre ha oggi il diritto di piangere. I singhiozzi del Getsemani e l'umile preghiera: « *Padre se è possibile allontana da me questo calice* » o, ancor meglio, il sentimento d'abbandono che Gesù non teme di esprimere sulla croce « *Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?* », sono insegnamenti che i cristiani hanno compreso, insegnamenti che hanno trasformato il dolore, senza parlare delle sue giustificazioni e della sua ulteriore trasfigurazione.

Il primo beneficio che il cristianesimo ha portato ad un mondo tormentato dal male, consiste nella rinuncia ai sofismi e nella constatazione dei fatti quali essi sono in rapporto alla nostra umanità così come essa è.

Ugualmente accade per il peccato. L'umanità cristiana confessa di essere peccatrice tutta, e ciascun cristiano si percuote il petto con semplicità come, si crederebbe, con un gesto naturale. Ebbene, noi lo sappiamo d'essere peccatori, diceva Péguy, mentre biasimava l'aggettivo introdotto nell'*Ave Maria*: « Prega per noi, *poveri* peccatori ». Perché poveri? Innanzi tutto esso non c'è in latino, e poi non si direbbe che ciò è straordinario. La Chiesa non è forse una società di peccatori?

Sì. La Chiesa è una società di peccatori e in conseguenza si è costituita, tanto che, forse, ha più importanza in essa la sua potenza di riscatto che quella di santificazione, benché questa, come è evidente, sia il suo primo scopo.

Così il male umano, nelle sue due manifestazioni del peccato e della sofferenza, è riconosciuto nella sua autenticità, lontano dalle esagerazioni passionali e dalle cieche attenuazioni che han dato luogo ai diversi gradi di ottimismo e di pessimismo.

È evidente perciò che il cristianesimo non può essere collocato in nessuno di questi campi presi separatamente. Non può che accordare due temi, assorbendoli entrambi, spinti l'uno e l'altro a quell'estremo che rende precisamente possibile il loro accordo, quanto esso è indispensabile.

Il fatto centrale del cristianesimo è l'Incarnazione, la quale, mentre dimostra che il male è tale che umanamente è inguaribile, porta con sé altresì la speranza suprema che soltanto la pienezza del bene può saziare. La *Buona Novella* ha questo significato; e la Buona Novella ha come suo antecedente la terribile novella del male dominatore, del *mondo intero caduto nel male*, come dice San Giovanni (I Giovanni, V, 19), e

dell'assenza totale di ogni risorsa adeguata per il suo riscatto, come abbondantemente dimostra Pascal.

Pessimismo e ottimismo si dànno così la mano, non lasciando possibilità di scelta. Tutti e due i momenti devono essere considerati: l'uno come fatto dell'uomo solo, l'altro come fatto dell'uomo divenuto Dio nell'Uomo-Dio; l'uno preso come punto di partenza, l'altro considerato come termine, perché il termine è l'apoteosi.

Il cristianesimo non può prescindere dalla serietà e dalla tragicità della vita, perché la tragicità è al centro dei suoi domini, nei quali si trova piantata la croce; né può d'altra parte non prendere la vita con gioia, o, diciamo meglio, con esultanza, perché se la croce dimostra pure qualcosa, significa innanzi tutto che *Dio è amore*, come ci insegna l'apostolo (I Giov., IV, 8), e se Dio è amore la vita che egli ci ha destinato non può essere sostanzialmente cattiva; con lui come intimo compagno, non può essere infeconda. Comunque, quali si siano le eventualità, noi possiamo contare sulla gioia che è il frutto naturale dell'amore. Le apparenze contrarie non hanno alcuna importanza, in quanto i misteri di Dio non sono più profondi della sua terenezza e noi sappiamo bene che siamo ciechi di fronte all'immensità del destino totale e della vita.

Ci rimane da accettare le dilazioni e i mezzi; ma non si può definire cattiva la vita d'un operaio per il fatto che egli deve fare l'apprendistato e al bisogno, picchiarsi o vedersi picchiare le dita.

Il cristianesimo è insieme pessimista e ottimista, ma, poiché *in ogni cosa è necessario considerare il fine*, in lui trionfa l'ottimismo. Esso contempla con compassione e amore la sofferenza presente e intona il *Sursum corda*, facendo intendere le parole del suo Maestro: « *Non piangete, piccolo gregge, perché è piaciuto al vostro Padre di darvi un regno* » (Luca, XII, 32). Regno interiore, si intende, e anche immediato nell'attesa che esso divenga esteriore; gioia segreta e unita alla sofferenza, nell'attesa che la gioia sia pura e non si spenga più.

Ma per quanto il cristianesimo accetti la sofferenza, ponendone in evidenza la grandezza, la potenza costruttiva e le molteplici utilità provvidenziali, tuttavia non rinuncia a mobilitare, su un piano umano, contro di essa tutti i suoi adepti, e di presentare l'obbedienza o la disobbedienza alle sue parole d'ordine, a questo riguardo, come la materia principale del giudizio. Il suo Maestro ce lo ha dichiarato apertamente (Matteo, XXV, 31-46). Ciò, per altro, non incorre in contraddizione, poiché l'utilizzazione del dolore è un compito di Dio, il suo alleviamento fraterno è un compito dell'uomo e in tutti e due i casi trionfa l'amore.

Resta che, nella vita, tutto, il male e il bene, può concorrere al bene, come già aveva supposto lo stoicismo senza però dimostrarlo con certezza, impedito da una estrema affermazione del destino e dalla concezione di una provvidenza che non sapeva per nulla dominare il Fato. Le prospettive cristiane sono di ben altra natura, sono precisamente quelle che permettono la trasposizione di valori, operata dal *Discorso della montagna: « Beati quelli che piangono perché saranno consolati. Beati quelli che soffrono la persecuzione per la giustizia, perché di essi è il regno dei cieli* » (Mat., V, 5, 10).

Il cristiano allora non può irrigidirsi o mostrarsi superbo come se

il dolore fosse al di sopra di lui o gli fosse estraneo, chè anzi lo considera un amico, e l'accoglie piamente quando viene e può anche andargli incontro quando gli è concesso di vedervi l'immagine del suo Cristo, il collaboratore del suo regno.

Tutto ciò ci permette di comprendere come filosofi, quali Schopenhauer, Hartman e molti altri hanno potuto lodare la fede cristiana per il suo pessimismo, mentre un Pope, un Leibniz o un Bolingbroke l'hanno lodata per il suo ottimismo. E' per una ragione estranea al nostro particolare problema, ma in essa si mostra in modo assai sorprendente lo slancio affascinante che induce questa dottrina agli estremi in tutti i sensi, e che la espone in tal modo a tutte le critiche, ma che le permette però di trionfare di tutte le critiche, da qualsiasi parte esse vengano.

La dottrina cerca di porsi al centro d'ogni cosa, e vi si pone in modo da poter tutto accordare, perché essa ha tutto compreso di ciò che ha nome essere. Il bene è; il male è e Dio siede in trono, e, con il Cristo, Egli siede in mezzo a noi. Partendo dal Dio incarnato, si deve poter giungere agli estremi e ricondurli a lui, a condizione però d'aver esplorato a fondo l'uno e l'altro. Non si tratta dunque di ingannare, d'essere parziali; bisogna esaminare attentamente la piaga, giudicare l'organo sano e quindi cercare il rimedio senza alcuna esitazione di nessuna sorta.

Così le miserie della natura non sono mai state scoperte con maggior penetrazione e franchezza che dai Padri della dottrina e dai moralisti cristiani, e gli splendori della creazione e dell'anima, le immense possibilità dell'una e dell'altra, non sono mai stati esaltati con maggior entusiamo. Tale è la verità integrale, e il mistero di Dio fa da elemento coesivo, in ragione di che il nostro ultimo capitolo futuro, sarà intitolato: *Il Mistero;* ma il mistero è di tale natura che il male è infine riassorbito dal bene, perché Dio è il Bene, essendo l'Essere,

> L'être à flots éternels découlant de son sein,
> Comme un fleuve nourri par cette source immense,
> S'en échappe, et revient finir où tout commence [2].

È necessario rilevare una volta di più che questa dottrina generale non si applica soltanto a quella forma del male che si chiama il dolore, ma bensì anche al peccato, del quale il cristianesimo ha scandagliato l'abisso fino a profondità sconosciute agli antichi. A qual fine? Precisamente in vista di ciò che costituirà la sua forza nella terapeutica che intende opporvi.

Come il peccato non sarebbe orribile, posto di fronte all'intimità divina a noi proposta, realizzata in noi attraverso il Cristo, e non più esercitantesi anonimamente e in massa, come per i pagani adoratori di divinità cosmiche, anche come per i mistici, quali Plotino o Giamblico, che vedevano la divinità in se stessi, così come essa è immanente in tutto l'universo. Noi crediamo a ben altra intimità, ad una intimità più profonda che rompe, se così si può dire, i quadri esteriori del divino, per

---

[2] LAMARTINE, *Prime meditazioni* - « Dio ». L'essere con flutti eterni sgorganti dal suo seno / Come un fiume alimentato da questa immensa sorgente / Sfugge e ritorna a finire là dove tutto ha inizio.

penetrare nel cuore stesso della vita divina, con Colui che è uguale al Padre, l'origine con lui dello Spirito, e nello stesso tempo uno di noi, facente corpo con noi con una solidarietà il cui grado non dipende che da noi stessi.

Come qualificare un'offesa in queste condizioni? Come misurarla? Non vi è che il segno di *infinito* per tradurla in cifra.

Tutto ciò si riferisce a un peccato che merita veramente questo nome, ad una diserzione cioè dalla legge posta dall'amore, in una materia sufficiente per implicare la negazione del suo principio. E' ciò che chiamiamo un peccato mortale. Ma una offesa, per quanto leggera, come sarà sopportata a sangue freddo da colui che si sente di fronte a Dio così qualificato in rapporto a noi e non soltanto di fronte alla sua opera? Nei rapporti fra persona e persona, essendo l'una di esse divina e a questo punto intima, tutte le delicatezze non si impongono forse anche all'altra, come è di grande valore, il minimo gesto fra amici? Il vero fedele non vorrà per nulla al mondo offendere, sia pure per poco, il suo Signore ed esclamerà: Perisca l'universo e il mio proprio bene, per quanto grande sia, piuttosto di commettere un « *peccato veniale* ».

Ma, d'altra parte, perché il peccato non sarebbe completamente riparabile, con la cauzione infinita del nostro Fratello divino, con l'accessibilità infinita di Colui che è « *dolce e umile di cuore* », di Colui che, nonostante tutte le prevaricazioni, ci offre il *riposo delle nostre anime* (Mt., XI, 29) se il nostro cuore fa ricorso al suo?

L'infelicità ultima di Giuda non è quella d'aver tradito, ma è quella di aver rifiutato l'amore. Se invece di andare a gettare con furore le sue monete d'argento ai piedi dei grandi sacerdoti e di subire la loro sprezzante ironia, si fosse prostrato ai piedi di Gesù, che ci attende sempre, il dolce Maestro l'avrebbe sollevato e se lo sarebbe stretto al cuore. Il traditore preferì la corda, e questo fu il più grande delitto per il quale, e per il quale soltanto, sarebbe stato meglio per questo uomo che non fosse mai nato.

Ma questo non è tutto. L'ottimismo cristiano con il suo antecedente e connesso pessimismo, è relativo non soltanto all'umanità e, nell'uomo, allo spirito, ma si estende anche alla creazione materiale, e mediatamente alla carne, frammento del mondo, del quale siamo gli ospiti congiunti. « *Tutte le creature insieme sospirano, e sono nei dolori del parto fino ad ora. E non esse sole, ma noi pure che abbiamo le primizie dello Spirito: anche noi sospiriamo dentro di noi, aspettando l'adorazione dei figlioli di Dio, la redenzione del corpo nostro* » (Rom., VIII, 23).

Si ingannano però coloro che sostengono che il cristianesimo sacrifichi la carne, chè anzi ne fa il tempio dello Spirito e la rende eterna; come sorgente di male la vuole risanare, ma come germe del futuro la esalta; ci unisce al Cristo, corpo a corpo e non soltanto anima ad anima. La religione « *in spirito e in verità* » è una religione anche carnale, perché la carne è unita allo spirito, inseparabile dallo spirito, a differenza di quanto asserivano i dualismi antichi, i quali consideravano la discesa dello Spirito nella carne un cataclisma, e propugnavano di conseguenza il rifiuto e la liberazione dalla carne. Così pensavano Platone, Plotino, gli gnostici

e molti altri, mentre Aristotele, sia pure lontano dalla verità in molti punti, aveva visto chiaro in ciò, affermando che anche la carne è uomo. Perciò il Concilio di Vienna, senza per altro canonizzare la dottrina aristotelica, ha dichiarato con lui che l'anima non è una sorta di angelo rinchiuso nella prigione della carne, ma che è la forma d'esistenza d'un corpo umano.

Come è, d'altra parte, possibile sacrificare la carne dal momento che la si vede assunta da Dio stesso? *Il Verbo si è fatto carne*, dice San Giovanni; e si tratta precisamente della *nostra* carne, presa dalla nostra specie, attinta dalle nostre generazioni, che Dio ha divinizzato e con Lui garantito dalla morte. *Il Cristo risuscitato non muore più* (Rom., VI, 9), e non può salvare la sua carne, senza salvare la nostra, della quale è una parte. Il Cristo è chiamato a risuscitare tutto intero. E però l'apoteosi della carne è un frutto naturale dell'Incarnazione, e quindi un tratto essenziale della religione cristiana.

Ne consegue naturalmente l'apoteosi universale, perché il nostro ambiente è unito a noi, la natura è unita al Cristo. Tutto è in lui e Cristo salvandosi — perché egli si è salvato con la sua croce — salva e tutta l'umanità carnale e tutto l'universo.

Per il cristianesimo questo modo di prevedere il riassorbimento del male alla fine della storia, diversamente dagli eterni ritorni concepiti da molte dottrine, o dallo *statu quo* perpetuo accettato da altre, è una gloriosa caratteristica in favore di un sistema fondato sull'Incarnazione. Il Signore dei tempi ha proiettato i tempi fuori di sé e li riconduce sotto la propria direzione. La sua creazione non gira in circolo, quantunque percorra un grande circolo nel quale si ricongiungono le estremità.

Il giudeo-cristianesimo è una creazione di Dio voluta quale fermento della creazione intera, ed esso attende il regno di Dio e la gioia dei suoi eletti come realizzazione dei fini stessi della creazione. L'avvento del Cristo è concepito come il Mezzo vivente di questa conclusiva realizzazione. Perciò questo avvento rappresenta la *pienezza dei tempi*, e cioè il loro evento decisivo, che splende in tutti i sensi, che utilizza, per produrre i suoi effetti, tutte le frazioni di tempo: passato, presente, futuro, e tutte le risorse dell'anima umana in funzione del tempo: attesa, possesso, ricordo. Senonché, quanto al Cristo eterno, l'attesa è già una forma di possesso mediante la grazia, e mediante la grazia stessa, aggiungendovi la presenza eucaristica, anche il ricordo è un possesso...

Come conseguenza di questa inclusione di tutti i tempi nell'unico Avvento del Cristo, l'entrata della storia in Dio è già, in certo modo, acquisita. Essa è già acquisita nel Cristo glorificato, e non le resta che completarsi che con l'apoteosi del suo Corpo mistico, cioè dei suoi aderenti palesi o segreti da sempre e fino alla fine dei tempi.

Come è quindi possibile parlare d'un Dio autore del male, come l'hanno concepito, senza dubbio per scherno o per disperazione, certe sètte; oppure di un dualismo che oppone a Dio un'attività paralizzante o perversa: materia indipendente e anarchica, potenza spirituale malefica, come Satana, come il *Regno del male* di Mani o come l'Ahriman dei Persiani?

Dio è Dio, cioè il *Padre onnipotente*, del quale Cristo ci ha detto che senza il suo permesso un passero non cade dal tetto, né un capello dalla nostra testa; e ciò naturalmente implica un totale dominio sugli ultimi elementi della materia e anche sulla materia pura, dalla quale dipende l'individualità di tutte le forme d'essere. Dio è Creatore di tutto l'essere, Fonte di ogni attività, Fine ultimo di ogni fine transitorio, così che essendo ogni cosa in lui — autonoma, ma tuttavia senza aggiungere nulla al suo essere, solo partecipandovi — nulla può a lui opporsi in modo decisivo. La materia limita la sua azione, ma come Egli vuole. Il peccato viola, per così dire, i principî del suo governo, tuttavia rientra, controbilanciato dalla sua sanzione, nel governo stesso. Quanto a Satana, o a un potere maligno, qualunque esso sia, è sottomesso pure lui al sovrano Potere, malgrado la sua autonomia relativa.

Succede che dei cristiani vedano in Satana una specie di anti-Dio, una divinità del male, dividentesi con Dio quasi *ex aequo* il dominio della terra. La Scrittura non lo definisce l'*Avversario?* (I Pietro, V, 8). E in realtà è l'avversario, in quanto del tutto perverso, ma sotto il potere della provvidenza, contro la quale non può nulla, della quale anzi è un elemento come il peccatore. Si può pensare che il peccatore possa qualcosa contro Dio? Egli può disobbedirgli e turbare così il piano teorico della sua opera, la sua opera, al livello del tempo. Ma contro la volontà decisiva di Dio, contro la realizzazione dei suoi fini ultimi, il peccatore e Satana non possono nulla. Satana, dopo tutto, non è che un dannato e Bayle si è grossolanamente sbagliato quando ha scritto: « Gli ortodossi sembrano ammettere due Principi primi facendo del diavolo l'autore del peccato »[3]. Satana non è l'autore di nessun peccato, salvo il suo. Ne è soltanto l'istigatore come ogni cattivo consigliere e ogni tentatore fra gli uomini; l'autore del peccato umano è il libero arbitrio umano e non ve n'è altro; e la causa del male naturale è la natura per sé imperfetta, sotto il dominio del Perfetto.

Tutto ciò sarà chiarito più tardi, ma era tuttavia necessario stabilirlo subito come uno degli elementi della dottrina cristiana.

Dicevamo, poco prima, che l'Incarnazione, dottrina centrale del cristianesimo, denuncia, con incomparabile potenza, la gravità del male umano e il suo carattere inguaribile al di fuori dell'intervento divino; e intendevamo parlare di ogni male umano e di tutte le sue conseguenze. Ma il male umano, preso nella sua attualità, dipende storicamente da un male primo, mediante il quale è stata aperta la breccia, il quale poi ha contaminato, per una solidarietà della quale valuteremo più tardi le modalità invero misteriose, tutta l'umanità. E' ciò che viene chiamato il peccato originale.

È certo che il peccato originale riveste, nell'economia cristiana, una importanza capitale, perché è ad esso che si ricollega in modo particolarissimo l'Incarnazione. Non nel senso che senza di esso l'Incarnazione non avrebbe avuto ragione di prodursi; perché essa può trovare la sua motivazione nel riscatto di peccati che non siano il peccato ereditario, e,

[3] *Dizionario*, pag. 2330, Rem. II.

come hanno creduto dei santi Dottori, nella bellezza del piano universale, nell'unificazione in Dio di tutti i regni della creazione [4], nella abilitazione della creatura ad un culto adeguato, a una lode perfetta nei riguardi del suo Creatore. Ma, di fatto, è il peccato originale che ha dato occasione alla venuta di un Uomo-Dio capace di riscattare tutta l'umanità, di liberarla sia dal male orginale sia da quello che la storia vi ha innestato e andrà sempre innestandovi.

La dottrina cristiana insegna che, nell'assenza del peccato originale, l'uomo avrebbe goduto sulla terra d'un destino sempre provvisorio e imperfetto, ma esente da grandi dolori, dall'inclinazione al peccato e dalla degradazione delle sue forze concludente nella morte. Stato miracoloso se confrontato alle leggi presenti della natura, normale rispetto alla nostra natura spirituale e allo statuto primitivo della creazione.

Si può dunque dire, ragionando genericamente e riferendosi soltanto alle cause immediate, che il peccato originale è responsabile di tutto il male umano. Ma è pur necessario sapere che questa soluzione del problema è assai incompleta; innanzi tutto perché il peccato originale, come primo male esige che sia esso stesso spiegato; poi perché la tentazione di Satana, conseguenza della sua caduta, esige anch'essa una spiegazione, e perché, scartato il primo peccato umano, si sarebbe potuto prevederne altri; poiché nessun discendente del primo uomo sarebbe stato in migliore situazione per salvaguardare la sua integrità. I peccati ulteriori non sarebbero stati, senza dubbio, ereditari, ed è tutto; ma avrebbero posto ugualmente molti problemi sulla loro possibilità teorica, sulla loro natura e sulle loro conseguenze.

Il male perciò ha maggior consistenza, maggior profondità di quella che noi scorgiamo riferendoci semplicemente al peccato originale; resta tuttavia che questo occupa un posto centrale nella questione che ci interessa, e che non a torto si dice del Cristo che è stato mandato « per cancellare il peccato originale », per quanto poi la sua opera, una volta iniziata per questo motivo, oltrepassi immensamente questo risultato.

Per di più, una volta cancellato il peccato originale rimangono i suoi effetti. Non conveniva al Cristo di sconvolgere il genere umano riportandolo al suo punto di partenza. Era meglio utilizzare una situazione che, grazie a lui, poteva diventare migliore nel suo termine. Utilizzare gli errori è certo un'arte più grande che evitarli. Con il Cristo l'umanità può innalzarsi oltre le colline dell'Eden, dalle quali doveva lanciarsi per la sua ultima vita. Vale a dire che il merito può essere più grande, essendo le prove attraversate e gli sforzi compiuti di maggior valore che la piacevole giocondità d'una vita felice. La Chiesa vuol appunto significare ciò quando, ricordandosi del primo peccato, canta: *Felix culpa!* felice colpa che ci ha dato un tale Redentore. Un tale Redentore diciamo e non soltanto una tale Redenzione, perché qui è necessario tener conto anche della Persona che, al di fuori dei risultati della sua opera, colma l'anima cristiana, quando pensa a questo Fratello, d'una fierezza che esalta e di un ineffabile amore.

---

[4] Cristo « ricapitola » in sé tutta la creazione, e al tempo stesso la salva dal male (S. Ireneo, *Contra Haer.*, III, xvi, 6).

Concludendo si deve dire che, se si guarda alla dottrina cristiana nel suo insieme, relativamente al problema del male, si deve constatare l'immenso progresso rispetto alle soluzioni — o alla mancanza di soluzioni — che abbiamo incontrato fin qui nel nostro studio. Vi è, a tal proposito, fra i pensieri antichi e la Buona novella evangelica tutta la differenza che corre dalla ricerca brancolante al risultato, dal parziale al totale, dall'insoddisfazione permanente alla soddisfazione umana, almeno quanta ce ne può procurare, in questo mondo, il mistero.

E se vi è qualcosa che può meravigliare, è che lo scandalo del male è vinto da un'altra specie di scandalo. Lo scandalo della croce del quale parlava S. Paolo è flagrante. Ed è duplice. Scandalo dalla parte degli uomini che rifiutano il loro Salvatore e che crocifiggono l'Uomo-Dio; ma soprattutto scandalo dalla parte del Cielo, se si osa dirlo, scandalo di ciò che si dovrebbe chiamare l'umiltà di Dio, se il mistero del comportamento divino non fosse meglio spiegato dall'amore.

Per finire si potrebbe interpretare tutto il cristianesimo come una vittoria del bene sul male, non mediante l'eliminazione di questo nella vita presente e neppure, ahimé, nell'altra, come hanno sognato alcuni Dottori, quali Origene, ma attraverso l'inclusione del male in un ordine nel quale esso occupa il suo posto ed esercita la sua funzione.

La Bibbia, fin dall'inizio, ha fissato a questo proposito il pensiero credente. La creazione è buona; l'umanità ha un destino degno di essa e degno del suo Dio e se il peccato vi si introduce portando disordine nel piano, subito viene offerta la redenzione; o meglio, essa è un elemento del piano totale, del piano eterno, e grazie ad essa il futuro potrà nuovamente e in modo migliore essere buono.

La visione cristiana della storia è escatologica in quanto mira ai fini ultimi. Il supremo ideale è la sottomissione di tutte le cose agli eletti, degli eletti al Cristo, del Cristo a Dio per una felicità eterna. Ma le fasi del tempo sono lasciate alla mescolanza del bene e del male. I beni sono anticipazioni e mezzi come i mali sono prove e ancora mezzi. La creatura ragionevole, con Dio, può conquistare ogni gioia e trovarsi già nella gioia anche nella sofferenza perché la speranza vi provvede e l'amore aiuta. Quanto alla creazione materiale, la sua sorte è legata a quella dello spirito, in modo tale che anch'essa deve essere liberata dalla corruzione, da tutti i mali cioè che in essa si manifestano, per raggiungere un felice equilibrio la cui formula rimane sconosciuta.

Nell'interno di questa dottrina generale interverranno numerosissimi concetti per la chiarificazione d'un problema nel quale tutta la natura e tutta la vita sono incluse; ma l'ultima parola spetterà sempre alla Persona e al compito del Redentore.

I PRIMI TEMPI CRISTIANI

L'ANTICRISTIANESIMO GNOSTICO

Nel tempo stesso in cui si affermava, per lo sforzo dei testimoni del Vangelo, la dottrina che stiamo esponendo, nasceva, ai margini del gruppo apostolico e in favore del rivolgimento d'idee di questa travagliata epoca, un movimento assai confuso, ma con comuni caratteristiche in opposizione con l'essenza del pensiero cristiano. Per quanto sembri che le opere sorte in questo movimento siano state assai numerose, poche sono quelle pervenuteci. Ciò che ne sappiamo ci è dato da testi isolati e soprattutto delle confutazioni dei Padri, da Ireneo a S. Agostino. La dottrina si diffuse soprattutto in Oriente, e precisamente nella regione di Efeso, di Antiochia e di Alessandria, e le sue più significative figure sono quelle di Simone Mago, che operò all'ombra di S. Pietro, di Menandro, di Saturnino d'Antiochia, di Basilide l'Egiziano, di Isidoro, di Valentino, di Marcione e, infine, di Mani che diede il suo nome al manicheismo.

Il termine *gnostico* è di per sé innocente: si tratta del culto della *conoscenza;* chi non l'avrebbe rivendicata volentieri? Clemente d'Alessandria e Origene ne fanno come una divisa. Ma se ne faceva così l'etichetta d'una merce sofisticata, il cui fondo era costituito da un netto dualismo, il Dio supremo essendo la stessa perfezione, che si vedeva contro una potenza indipendente e malefica, soprattutto materiale, generatrice d'ogni male nell'uomo e nell'universo.

Le anticipazioni di questa dottrina le abbiamo incontrate in Platone e in Plotino, benché quest'ultimo abbia combattuto i gnostici. Questa dottrina concepiva il mondo della materia non come opera del Dio supremo, ma come opera di divinità secondarie, procedenti da Dio per emanazioni, preposte a diversi compiti, secondo i sistemi. Il mondo dunque procedeva da una demiurgia imperfetta, non da una creazione, tara congenita che viziava tutte le speculazioni ulteriori. Ne conseguì che, come nel caso di Valentino, un panteismo di forma emanatista venne ad aggravare la posizione viziosa dei problemi.

Le numerose conseguenze che si traevano da tale tesi non erano tutte di ordine speculativo. Poiché la materia era malvagia, la carne non poteva essere che corrotta nella sua stessa natura, la procreazione era dunque perversa: di qui la condanna del matrimonio, della famiglia e, per molti, anche della proprietà; per altri, che allargavano la loro con-

danna all'ordine sociale, la legge era una tirannia; l'autorità, organizzatrice di questo mondo cattivo nato dalla materia maledetta, era respinta in favore d'una pura anarchia.

Un sentimento fatalista, che si mescolava a tutta questa concezione, conduceva alla depravazione dei costumi più che alla resistenza al male, ritenuto senza rimedio. E così, nel II e in parte nel III secolo, falsi sistemi relativi all'origine del male diffusero in ambienti estesi il regno del male [1].

Un posto speciale spetta qui al manicheismo per la durevole influenza che esso esercitò e che, si può dire, esercita tuttora. Questa dottrina si eclissò ben presto nella sua forma primitiva, mescolanza di assurde mitologie; ma nella sua sostanza doveva essere durevole, ed è ciò che doveva costituire un ostacolo sulla strada di S. Agostino. Oltre all'Africa, si diffuse nel Turkestan, nella Cina e, in Occidente, nella Spagna, nel Mezzogiorno della Francia, dove, nel XIII secolo, ispirò la potente sètta dei Catari o Albigesi. L'impressione prodotta fu così forte che anche ai nostri giorni ogni radicale dualismo, come l'antico, si chiama manicheismo.

Tuttavia il cristianesimo ha abbattuto il manicheismo propriamente detto; ma non ne ha fatto sparire la tentazione. Dal XVIII al XX secolo compreso, questo sistema ha fatto ancora vittime, più o meno convinte, come nel caso di Pietro Bayle, di Stuart-Mill, di Wilfried Monod, di H. G. Wells, di A. Spir, di Emilio Lasbase, ecc.

Abbiamo già parlato precedentemente dei rapporti del manicheismo con le idee persiane. Circa un secolo prima di Mani, Marcione aveva sostenuto un dualismo siffatto, ritenendo che il Dio dei Giudei e il Dio del Vangelo non potevano essere la stessa divinità; quest'ultimo era il vero e non era per nulla responsabile della creazione imperfetta del primo. Il Cristo era stato da lui mandato sulla terra per correggere la creazione. La liberazione poteva essere ottenuta soltanto con la rinuncia alla carne, effetto della creazione antica.

Mani, spirito nebuloso e chimerico, fa terminare l'antico dualismo non più a due principî soltanto, ma a due regni in lotta con peripezie che dànno luogo ad esposizioni strampalate. Risultato di questa lotta è il mondo attuale, confusa mescolanza di bene e di male, il primo riferibile a Dio e ai suoi seguaci celesti, il secondo a Satana e ai suoi settari figli della Materia; e come il bene e il male si dividono il mondo esteriore, così essi si combattono nell'anima di ciascun uomo. Quando il male si separa da noi, raggiunge la sua primitiva sorgente, e dopo la conflagrazione del mondo, prevista dalla dottrina, questa massa malefica, vivente e brulicante, si troverà in un globo celeste che gli servirà da eterna prigione. Questo globo sarà a sua volta circondato da una nube di anime che non avranno saputo purificarsi durante la vita... ecc. ecc.

Senza dubbio Dio cerca di eliminare il male nel mondo intero, e a tal fine si adopra; ma la purificazione si consegue anche attraverso gli alimenti, dei quali si servono gli eletti manichei, e attraverso il tenore

---

[1] Per i particolari cfr. E. DE FAYE, *Gnostici e gnosticismo*, Parigi 1913.

di vita che essi osservano. Vi sono infatti tra i manichei degli *eletti* e degli *auditori* e la dose del male è certo più forte nei secondi che nei primi, ma meno rilevante che negli altri uomini.

Una quantità di fantasticherie, nelle quali intervengono gli astri e gli elementi, numerose turpitudini riguardanti la generazione, il matrimonio (che i manichei proibiscono), i sacramenti e le purificazioni rituali completano il quadro e dànno luogo ad abominevoli pratiche. Essi credono anche che gli animali e le piante siano abitate da anime non purificate per cui coloro che si dedicano all'allevamento e all'agricoltura sono omicidi [2].

I Manichei si rappresentano Dio come corporale e il Male pure corporale. Lo chiamano *Terra* ed è così la materia che essi incriminano, supponendola penetrata da un'aria malefica che si insinua ovunque [3]. Ancora: sostengono che il peccato non è un fatto della volontà, ma una vittoria del Principio Cattivo, di modo che il passaggio dal male al bene non è l'effetto d'uno sforzo virtuoso, ma d'una purificazione esteriore.

Malgrado tutto ciò, il manicheismo, come ogni dualismo, rimane una specie di omaggio a Dio, in quanto preferisce dubitare della potenza divina e vederla condivisa da un principio contrario, piuttosto che sospettare della sua bontà. Nel sentimento dei Romani, secondo Cicerone, la bontà di Giove superava la sua potenza, perché, essi, dicevano, vi è più grandezza in un essere che fa del bene che in colui che ha molte ricchezze. E però Giove era chiamato *Optimus Maximus*, ma soprattutto *Optimus* [4].

I PADRI DELLA CHIESA

C'era in ciò materia di lavoro per i Padri della Chiesa. Prendendo per punto di partenza, come i filosofi dello gnosticismo, la perfezione assoluta del Principio Primo, essi si sforzano di dimostrare, mantenendo la dottrina della immediata creazione di tutte le cose da parte di Dio, che l'esistenza del male non si oppone affatto alla saggezza, alla potenza e alla bontà divine. Secondo Ireneo [5] l'universo è in se stesso buono, e riflette la perfezione del suo Creatore, mentre il male del quale soffriamo è opera nostra e risulta dall'impiego cattivo del libero arbitrio che Dio ci aveva saggiamente dato come strumento di progresso.

Prima di Ireneo, San Giustino, quindi Tazio, Teofilo d'Antiochia, Melitone di Sardi, nelle loro opere o nei frammenti che ci sono pervenuti, insistono sui dati fondamentali che abbiamo rilevato, senza per altro elaborare una dottrina completa.

---

[2] Cfr. S. Agostino, *De Haeresibus*, cap. XXXIV.
[3] S. Agostino, *Le Confessioni*, l. V, cap. V.
[4] Cicerone, *De Natura Deorum*, l. II.
[5] Cfr. Ἔλεγχος IV, 38, Ed. Stieren, Leipzig, 1853.

Fra gli Orientali, è necessario citare Tito di Bostra per la sua opera ititolata *Adversus Manicheos, libri tres*[6]. Egli espone chiaramente l'essenza della dottrina cristiana del male, sostenendo che, poiché tutto procede da Dio, ogni cosa è buona nella sua sostanza; sotto questo rapporto dunque non vi è realtà cattiva e, per finire, tutto concorre all'ordine in vista della realizzazione dei piani divini.

Nello stesso tempo San Basilio dice con maggior forza che il male non ha una propria sostanza, perché, osserva, una deformità non sussiste come un animale. Il male non è che la privazione del bene. D'altra parte il Dio buono non può essere causa del male e questa è un'altra prova che il male non ha una esistenza sostanziale. Bisogna riconoscere che questo ultimo argomento può sembrare una petizione di principio: dipende dai presupposti che si adottano.

La stessa dottrina è in S. Giovanni Crisostomo, il quale si sofferma soprattutto sulla tesi, da lui definita blasfema, del Male sovrano opposto a Dio.

Nulla di particolarmente interessante v'è da dire intorno alla scuola d'Africa, resa illustre da Tertulliano e da Lattanzio: si possono rilevare indicazioni negative, senza tentativo di una costruzione sistematica. Lo stesso vale per Sant'Ambrogio. Tutti si limitano a difendere l'onore di Dio di fronte al male e di combattere il manicheismo in nome della fede piuttosto che con opinioni razionali; e così fino a Sant'Agostino.

Un'eccezione è rappresentata dalla brillante scuola di Alessandria, con Clemente e Origene, due grandi spiriti che hanno esercitato una profonda influenza sui loro tempi.

CLEMENTE D'ALESSANDRIA (150?-220?)

Gnostico di nome, come già abbiamo avuto occasione di rilevare, Clemente è tuttavia assai lontano dagli errori che si moltiplicano nella sétta, e perciò rivendica una bella definizione e non permette agli eretici di farsene un ornamento. Egli traccia per sé un ritratto dello gnostico, un po' amico dell'enfasi, ma simpatico e improntato a nobiltà. Il suo spirito è assai lucido e il suo attaccamento alla sua fede degno di esempio. Sotto certi aspetti può dirsi eclettico; ma è soprattutto platonico, ed è in uno spirito platonico che egli utilizza la dottrina di Aristotele, degli Stoici e degli stessi Epicurei. La verità, egli dice, non ha un nome proprio, in quanto essa è se stessa, e chiunque la trova ha il diritto di essere ascoltato.

Per quanto egli sia, come si è detto, fondamentalmente platonico, non ha tuttavia la minima tendenza al dualismo, difeso come ne è dalla sua ortodossia. Ammette che la materia non ha una propria bontà, non procedendo affatto dall'Idea, in virtù d'una partecipazione specifica; ma non vuol dire, osserva tuttavia, che essa sia cattiva o che essa sia in-

[6] *P. G.*, t. XVIII, col. 1132-1133.

creata, come ha creduto Platone [7]. Essendo opera di Dio non si può vedere in essa un principio cattivo; così viene esclusa ogni forma di manicheismo.

Sembra però che, seguendo l'esempio di Giustino, di Ireneo o di Tertulliano, Clemente non abbia un'idea precisa sulla distinzione fra materia e spirito. Anche per lui, come per Sant'Agostino nella sua giovinezza, lo spirito è una materia infinitamente delicata, infinitamente sottile, ma pur sempre una materia. « L'anima, dice Clemente, è così delicata e di natura così semplice che la si definisce incorporale » (*Strom.*, VI). Altrove, con evidente ispirazione eraclitea, l'anima, gli angeli e i demoni sono considerati come un fuoco sottile.

In ogni caso l'anima è fatta per vedere Dio e per godere con lui la beatitudine e però deve guardarsi dal male, e cioè da ogni offesa alla ragione emanata da Dio, la quale costituisce nell'uomo l'immagine di Dio. In caso contrario, la sua prevaricazione rende l'anima degna dei castighi eterni.

ORIGENE (184?-253?)

Successore di Clemente nella scuola di Alessandria (*Didascaléo*), Origene fu considerato, ai suoi tempi, un uomo straordinario; innanzi tutto per la potenza e la chiarezza della sua intelligenza che gli procurarono l'appellativo di uomo di diamante (*adamantius*); poi per la sua erudizione prodigiosa, desunta da tutte le fonti, e, infine, per la forza di carattere che egli dimostrerà nei tormenti. Non si mancò tuttavia di rimarcare ciò che vi era di audace e di azzardato nelle sue tesi e di lui, nelle scuole, si disse: la dove egli è buono nessuno lo supera; là dove egli è cattivo nessuno è peggiore di lui (*ubi bene nemo melius; ubi male nemo pejus*).

È necessario, d'altra parte, avvertire che le opere di Origene non ci sono giunte in una perfetta integrità. Alcune sono andate perdute, altre sono state alterate o interpolate probabilmente dagli eretici e perfino dal suo stesso traduttore Rufino. Alcune sue tesi poi, che si fatica a ritenere autentiche, sono, per sua stessa confessione, dei semplici tentativi, perché egli cerca e ciò che trova non è sempre sicuro.

Per quanto riguarda il problema del male, la sua tesi è la seguente.

Partendo da presupposti platonici sull'uno e sul molteplice, e d'altra parte, animato da un sentimento profondo della giustizia e della libertà, egli pensa che la creazione ha dovuto presentare in partenza una perfetta eguaglianza di tutti i suoi esseri. Non vi erano che esseri spirituali, liberi e, in tutto, uguali. E, del resto, non sembra esigerlo il principio di *ragione sufficiente?* Dove trovare un principio di distinzione e d'ineguaglianza tra esseri che si presentano tutti *ex aequo* riguardo alla potenza creatrice? E soprattutto come trovare una giusta ragione di ciò là dove la

[7] *Strom.*, IV, XXVI.

giustizia non ha ancora bisogno di esercitarsi? Un soggetto è uomo, l'altro sasso: perché questo piuttosto di quello?

Per Origene, il libero arbitrio è la causa della diversità e della ineguaglianza delle nature. Le libere creature, tutte uguali, in partenza, furono soggette ad una opzione: quelle che optarono per Dio furono elevate a dignità angelica, più o meno alte nella gerarchia degli spiriti secondo il merito della loro adesione; quelle che optarono contro Dio con più o meno malizia, furono legate a corpi più o meno opprimenti, secondo il loro grado di imperfezione [8].

Ne deriva che vi sono quattro gradi di creature ragionevoli: gli angeli al sommo; gli astri animati degli antichi, dei quali Origene discorre poco perché considera la loro esistenza come problematica; gli uomini, spiriti inferiori uniti al corpo per i loro peccati; infine i demoni, spiriti perversi, che non meditano che il male. Quanto alla creazione materiale, Origene invece di supporla voluta per se stessa, in ragione della sua bellezza, la considera come una prigione per le anime peccatrici, distribuite nei diversi corpi secondo il grado della loro responsabilità [9].

Nel XIX sec. riappariranno queste dottrine con Giulio Müller, de Marbourg e lo svizzero Carlo Secrétan; questi tuttavia si allontanerà da Origene in quanto non considererà la materia una semplice prigione, ma attribuirà la sua origine alla caduta degli esseri che non si sono schierati con Dio, come gli angeli, né contro Dio, come i demoni, né si sono decisi per l'indipendenza, come gli uomini, ma sono rimasti volontariamente neutri.

Per Origene dunque, la caduta del mondo e la malizia che vi si manifesta sono sufficientemente spiegate dalle sue ipotesi. Dio non ne risponde che a titolo di creatore delle libertà iniziali e giustamente Origene pensa che questa creazione era un bene. Se ne risulta del male, è in virtù di uno sviluppo delle cose, al quale presiede la libertà. E per di più Dio non abbandona a se stesso la sua creatura, né durante l'azione, né alla fine, non l'abbandona cioè né al suo arbitrio che può errare, né alle conseguenze dei suoi atti. Durante l'azione vi è la grazia, alla fine, pensa Origene, vi sarà, per intervento di Dio, un ritorno allo stato iniziale, all'uguaglianza felice cioè di tutti gli esseri. Concezione ciclica che non è una dottrina di progresso indefinito, ma che è ugualmente un ottimismo.

Tutto deve risolversi nel bene e nella felicità. Non già che la giustizia possa disarmare, né che il libero arbitrio cessi di essere una causa determinante del destino degli esseri; ma Origene pensa che con la mediazione del Cristo, Dio saprà dominare e salvare tutte le creature. Non è questo lo scopo della sua creazione? E la redenzione non è forse la ripresa di questo pensiero iniziale, dopo la caduta che aveva compromesso il piano divino? Dio non può essere frustrato. Con la persuasione e progressivamente, e, occorrendo, sotto l'azione di pene purificatrici, i peccatori si convertiranno, i demoni si libereranno dalla loro malizia, e non vi sarà più l'inferno, le anime non saranno più anime, ma saranno spiriti.

---

[8] Cfr. *De Principiis*, II, IX; *Contra Cels.*, III, 60 *et alibi.*

[9] *Loc. cit.*

puri e perfetti. Allora una sola ed unica fine ci riunirà tutti nel seno di Dio nostro Creatore [10].

Questa concezione dell'universale riscatto ha ispirato molti filosofi nel tempo, e soprattutto i poeti l'hanno raccolta facendo di essa un motivo del loro canto. Hugo ne è uno specialista e talvolta si esprime con eloquenza:

> Au nom des innocents, Dieu, pardonnez aux crimes;
> Père, fermez l'enfer! Juge, au nome des victimes,
> Grâce pour les bourreaux [11].

La sua oratoria lo trascina, come sempre, agli eccessi, sì che egli descrive, al pari di Origene, la fine ultima delle cose, e mostra Gesù che conduce al Padre suo Belial:

> Tous deux seront si beaux que Dieu dont l'oeil flamboie
> Ne pourra distinguer, Père ébloui de joie,
> Bélial de Jésus [12].

Per il poeta, questa fine sarà il vero inizio, l'inizio della vita eterna:

> Alors un ange
> Criera: Commencement! [13].

Per il filosofo alessandrino, secondo quanto ha compreso San Tommaso, si tratta, invece, di indefinite alternative fra la reintegrazione e la caduta. Ma è assai difficile stabilirlo con esattezza in quanto i testi si contraddicono, essendo stata abbandonata la loro edizione ad uno studio acritico. Spesso anzi, bisogna pur dirlo, Origene non sembra più ricordarsi di tutte queste sue posizioni, e allora parla come un comune cristiano. In ogni caso egli ha sempre combattuto la metempsicosi dei Pitagorici e dei Platonici, e, a maggior ragione, l'emanatismo indiano o stoico con l'annullamento finale in Dio. Ciò che egli ha sostenuto non l'ha mai posto in una situazione contraria alla vera fede; egli ha sempre creduto di procedere su una via libera e ha sempre pensato di dirigersi, come egli stesso dice, « con l'arte del pilota » avendo come guida la Rivelazione.

Ora, se si prendono alla lettera le sue concezioni escatologiche, è evidente che il filosofo, mutando l'inferno in semplice purgatorio, intende addolcire la dottrina tradizionale del male; ma alcuni penseranno che è pagare assai caro, dottrinalmente parlando, per un risultato ancora imperfetto. Poiché non è sufficiente, diranno, che tutto finisca bene, come tutto è bene incominciato; è necessario anche che tutto proceda bene sulla via. Ora l'ipotesi di Origene non corregge nulla a questo riguardo, e la condotta di Dio, relativamente ai mali che egli non ha potuto non pre-

---

[10] *De Principiis*, VI.

[11] Nel nome degli innocenti, o Dio, perdona i delitti; / Padre, chiudi l'inferno! Giudice, nel nome delle vittime, / Grazia per i carnefici.

[12] Tutti e due saranno così belli che Dio, il cui occhio fiammeggia / Non potrà distinguere, Padre abbagliato di gioia, / Belial da Gesù.

[13] Allora un angelo / griderà: E' l'inizio!

vedere e che riempiono il mondo nell'attesa della consumazione, non è stata ben chiarita.

Altri diranno, è vero, che supporre un tale esito vuol dire darsi una mirabile facilità nella giustificazione della Provvidenza; perché *tutto è bene ciò che finisce bene*, mentre un piano che si risolve, nelle mani di un Signore onnipotente e onnisciente, nell'eterna dannazione di tutta una schiera di esseri, ci costringe ad un angosciante problema che difficilmente si può eludere.

Ma non è questo il momento di discutere questi argomenti.

SANT'AGOSTINO

Sant'Agostino merita una particolare attenzione, per essere stato il primo a studiare sistematicamente e filosoficamente la dottrina cristiana del male. Prima di lui, anche in Alessandria non si erano concepiti che sistemi incompleti e tentennanti; altrove vi erano o sintesi frammentarie, asistematiche, che polemizzavano con le eresie o fornivano un oggetto alla riflessione religiosa, senza tuttavia essere capaci di vedere con uno sguardo d'insieme il problema e di esporlo con rigorosa connessione.

Agostino è un filosofo, un pensatore geniale e lo sforzo ch'egli ha compiuto per liberarsi dall'errore l'invita a fortificarsi nella verità con una coerente costruzione che soddisfi il suo spirito e serva a preservare gli altri.

Molto spesso nella sua vita, in margine al suo sforzo sistematico, si rivolgerà alla corrente manichea che momentaneamente l'ha sedotto, e, se così si può dire, le domanderà i conti. Sanno i manichei che cosa intendono dire quando parlano di un bene e di un male sovrani? Il bene sovrano dei manichei è passibile, diversamente non avrebbe avuto da sostenere tante guerre contro il male, chiamando in causa le anime, nate, secondo la sètta, dal bene stesso. Non è dunque un bene sovrano. A sua volta il loro male sovrano non è tale nel suo ordine, perché esso così come lo descrivono, e cioè come una sorta di « nazione » perversa e malefica, non presenta meno valori di vita e di esistenza, che sono, in ultima analisi, dei mirabili beni.

La stessa incoerenza vi è in ciò che concerne l'anima. Si afferma che essa è della stessa natura di Dio; dopo di che, constatando come essa lotti con se stessa e sia vinta nel peccato, non rimane che concepire l'intervento d'uno spirito malvagio in continua lotta con questo spirito sedicente divino. Ma quale necessità che l'anima sia divina per procedere da Dio? Essa è imperfetta, e per essere appunto imperfetta può lottare contro se stessa, comandarsi e non obbedirsi, essendo debole il suo comando. « Non esistono due volontà se non in quanto una è incompleta e ciò che manca alla prima appartiene all'altra ». Per di più, se si deve fare appello a tanti principî quante contraddizioni vi sono nell'anima, dobbiamo constatare che non ve ne sono soltanto due, ma un numero inde-

terminato, poiché è palese che l'anima, tanto nel bene quanto nel male è costantemente attratta in sensi diversi [1].

Sul terreno morale Agostino accusa i manichei d'essere stati tendenziosi e ipocriti nell'elaborazione della loro dottrina, come se preferissero attribuire a Dio la capacità di subire il male e, a non so quale potenza, la malizia di imporlo a loro, che a se stessi la capacità di commetterlo [2].

Molte altre riflessioni nascono in lui sui suoi antichi errori, sulle quali ritornerà per tutta la vita e quando egli cerca di rendersi conto di ciò che lo ha tenuto legato, quello che ora chiama « un inferno d'errori » [3], dirà: « Non ha una mente sana (Signore) colui che trova a ridire della vostra creazione; così il mio giudizio non era sano quando molte cose della vostra opera non sapevano soddisfarmi. E poiché la mia anima non era tanto ardita da riprendere il mio Dio, così essa rifiutava di attribuirvi ciò che così le dispiaceva. Così cadde nell'errore delle due sostanze e non trovava pace nel parlare questo linguaggio che non era il suo » [4].

La pace era qui tanto più difficile a ritrovarsi, in quanto a questo principio, in apparenza ragionevole, delle due sostanze si univano le insensatezze delle quali abbiamo già parlato, e se qualcosa può meravigliarci gli è che un genio come Agostino abbia esitato degli anni prima di liberarsi da simili teorie. Nulla può sottolineare meglio il turbamento nel quale si dibatteva questa magnifica intelligenza prima di aver trovato nel Cristo la via, la verità, la vita.

Ma ora è necessario ricostruire, giacché il velo dell'errore è stato squarciato, e Agostino, con la sua prodigiosa attività, non può mancare di accingersi alla fatica, con estremo ardore. E vi ritornerà a più riprese in tutta la sua vita. La ricerca si apre col trattato *De Moribus Ecclesiae catholicae et de Moribus Manicheorum*, e si conchiude con il *De Haeresibus;* ma fra l'uno e l'altro vi sono circa quindici opere, più un epistolario, talvolta ricchissimo di pensiero.

Ecco il riassunto della sua tesi.

Il male esiste e si presenta sotto due forme essenziali: disordini fisici e disordini morali, comprendenti, questi, le iniquità individuali e le iniquità collettive delle quali è testimonio la storia. Un tale spettacolo è evidentemente sconcertante e si comprende bene come per il credente sia la fonte d'una vera angoscia. Donde viene il male? Per saperlo bisogna innanzi tutto chiedersi che cosa esso sia, quale sia poi la sua natura.

Il male è una realtà naturale? Così credevano i Manichei e, con loro, molti altri. Ma ciò non è possibile in quanto ogni essere è buono, ogni natura è buona considerata in se stessa, e poiché il male è costituito dalla corruzione della natura, evidentemente non si può corrompere se non ciò che è buono. Perciò il supremo Essere è anche il Bene supremo e non può essere diversamente, perché il contrario del Bene perfetto, che è anche l'essere perfetto, non sarebbe che un puro nulla.

---

[1] *Le Confessioni*, l. VIII, cap. IX.
[2] *Ibid.*, l. III, cap. I.
[3] *Ibid.*, l. VII, cap. III.
[4] *Le Confessioni*, l. VII, cap. XIV.

La materia stessa, la materia pura degli antichi, la quale è priva di determinazione naturale, è pure essa un bene, per la sua capacità di ricevere la forma e di divenire così un elemento del bene. Anche essa, questa materia informe, è una creatura di Dio e poiché è di lui partecipe è anche buona.

A questo punto della sua speculazione Agostino corregge Plotino, che gli fu tuttavia utile, come egli stesso ricorda spesso parlando dei suoi debiti nei confronti dei *Platonici*.

Poiché dunque tutto ciò che esiste come realtà positiva è buono, il male non può essere che una privazione, la privazione d'un bene, e non può trovarsi che in una cosa buona quando le viene a mancare la *misura*, la *forma* o l'*ordine* (*modus, species et ordo*), determinazioni, in ciascun soggetto o gruppo di soggetti, della loro parte di essere.

D'altra parte si è sicuri così che il male non può mai corrompere completamente il bene, poiché, diversamente corromperebbe se stesso in quanto esso non può sussistere che nel bene.

Questa privazione del bene, nella quale consiste il male, può incontrarsi sia nell'ordine delle realtà naturali, sia nell'ordine delle azioni morali. Nel primo caso il male si traduce nella sofferenza, risultato d'una mancanza di integrità nel corpo o d'una sproporzione fra ciò che l'anima desidera e ciò che essa può ottenere; nel secondo, il male si risolve nell'iniquità, risultato del disordine dell'azione quando questa manca alla sua regola.

Ma qual'è la causa di tutto ciò?

È impossibile dire che Dio abbia fatto il male, lui che è infinitamente buono. Per di più, non avendo il male un essere determinato, non ha bisogno d'una causa propria. Dio non potrebbe crearlo che creando del non-essere, il che è assurdo. E ciò si può riferire tanto al male naturale quanto al male morale. Quanto alla volontà che aderisce al male, anch'essa è buona in se stessa e naturalmente incline al bene sotto l'impulso divino. Dio, perciò, non è l'autore delle sue deviazioni. Quale può esserne dunque la causa? Essa stessa, e non già per una ricerca positiva del male, ma per la ricerca di un bene minore, che può tentarla. Ne consegue che il male, qui, non ha le caratteristiche della causa *efficiente*, ma bensì quella della causa *deficiente*. Quando la volontà si allontana da un bene superiore per orientarsi verso un bene inferiore, il male non è né nel bene superiore, né in quello inferiore, ma nella deviazione stessa. Non si cade per amare un soggetto che sarebbe in se stesso un male; tutto il male è nella caduta la cui causa, ancora una volta, non è un'efficienza propriamente detta, ma piuttosto una deficienza.

Resta tuttavia che nel mondo vi è il male, e che non vi sarebbe se Dio avesse voluto che non ve ne fosse affatto. E' necessario dunque trovare una ragione sufficiente a spiegarci l'esistenza del male, senza, per altro, far torto alla saggezza, alla bontà e alla potenza divina che non potremmo, del resto, porre in causa. Ora questa ragione la si trova nell'ordine universale, dato che la creazione non può riflettere la perfezione divina che attraverso la sua diversità, il suo ordinamento, e le opposizioni che ne risultano. Ciascuna cosa è buona, ma il loro insieme è buonissimo non soltanto malgrado i sacrifici particolari che esso com-

porta, ma in ragione di questi sacrifici, come un poema è buono per la posizione delle sillabe alle quali altre ne succedono e per l'interposizione dei silenzi.

In altri termini, il male concorre allo splendore dell'ordine e al miglior conseguimento del suo fine così come Dio lo vede, ed è unicamente perché noi non possiamo né concepire, né sentire questa doppia condizione che il male ci offende.

Vi è sì il dolore; ma il dolore è anch'esso utile, e utile al bene universale in quanto concorre alla conservazione dei viventi che esso invita a difendersi. Il dolore è così una condizione e insieme l'effetto dell'ordine fisico, come dell'ordine morale. Quanto bene sa ricavare Dio dalle nostre azioni peccaminose! E come si potrebbe dubitarne per poco che si guardi in se stessi o intorno a sé?

Là si arresterebbe, senza dubbio, una considerazione puramente filosofica del problema. Ma Sant'Agostino sa che il piano del Creatore era diverso e ben più benefico per le sue creature. Egli sa ancora che l'umanità è caduta e che i suoi rapporti con il suo ambiente sono stati resi anormalmente ostili in rapporto a ciò che Dio aveva inizialmente stabilito. Sotto questo rapporto il male non è più soltanto un limite e un accidente del bene: diventa una sanzione, però è esatto dire che il male è sempre sia un peccato, sia una sanzione del peccato (*sive culpa, sive poena*).

San Tommaso restringerà più tardi, assai chiaramente, questa formula al dominio del volontario, facendo osservare che soltanto per l'uomo il male è contrario a una volontà che guarda al bene in generale, così come soltanto per l'uomo il male dell'azione è il fatto d'una volontà orientata naturalmente verso il bene. Perciò, soltanto per l'uomo, in questo mondo, vi può essere propriamente una pena, così come soltanto per lui vi può essere il peccato.

Il male dell'uomo, qualunque esso sia, dice Sant'Agostino, non è naturale; è contrario cioè alla natura così come Dio l'ha voluta. Non è questa una ragione per cessare, e Agostino appunto si guarda bene dal far ciò, di considerare il male in generale quale esso si trova nell'universo; la sua preoccupazione prima sarà sempre quella di mostrare l'uomo alle prese con una situazione anormale e con agenti che non si sono mutati per il fatto che egli ha mutato e ha perduto le sue garanzie.

Da questo punto di vista non vi è dunque in fondo che un male e cioè il peccato. Tutto il resto è ordine e in quest'ordine il male si trova per così dire, annullato, ridotto, come il bene stesso, allo stato di funzione.

Ma, a sua volta, donde nasce il peccato? Dalla libertà umana, risponde Agostino, la quale, essendo debole, può volgere al bene e al male. Dio se volesse potrebbe impedire questa conseguenza, ma non è obbligato a farlo, ed ha considerato che il non volerlo era più conforme all'ordine morale che egli aveva concepito. Ne risulta in tal modo un ordine più ricco in quanto comporta più gradi e non soltanto un grado supremo.

Che vi siano poi degli esseri resi incapaci da Dio di peccare, non impedisce che essi siano peccabili in se stessi, nati dal nulla come sono e non dalla sostanza del Dio perfettissimo. Ora questa natura umana, per

quanto sia capace di peccare, è buona; e poiché ha tutto ciò di cui ha bisogno per conseguire il suo fine che potrebbe pretendere di più? Rimproveri dunque se stessa se non sa conseguire la felicità.

Inutilmente direbbe il peccatore: mi si lasci piuttosto nel nulla se non devo essere felice! In fondo, nessun essere desidera di non essere, semmai desidera soltanto di non soffrire, e desidera il riposo, nel quale, per essere esso più costante, vi è più di essere che nell'agitazione. Ma se Dio fa in modo che tu sia, peccatore, conformemente al voto della tua natura, io l'attribuisco alla sua bontà, e se egli vuole ancora che tu sia, contrariamente alla tua volontà una volta peccatrice, io l'attribuisco alla sua giustizia.

Dio poteva, comunque, salvare tutto il mondo se l'avesse voluto, senza costringere nessuno. Perché non l'ha voluto? Lui solo lo sa. Se tu vuoi saperlo, dice Agostino, cerca uno più sapiente di me; ma temo troverai un presuntuoso [5].

Quando Agostino pretende che il male serve al bene, che il peccato renda alla virtù e che l'ordine universale è favorito dal male stesso, avverte immediatamente la protesta che si leva da certe coscienze. « E che! Nell'opera di Dio vi sono forse degli esseri che hanno bisogno del peccato degli altri per andare al bene? ». Ciò è assurdo! risponde il filosofo. Il male non è necessario a nessuno; ma se esiste non è preferibile che esso serva al bene? In verità, per poco soddisfacente che questa risoluzione possa essere, sarebbe difficile trovarne un'altra.

Per finire, Agostino non pretende che il peccato sia necessario alla perfezione dell'universo, la qual cosa potrebbe fargli assumere una parvenza di innocenza e potrebbe far sembrare ingiusta la sua punizione; alla perfezione dell'universo sono invece necessarie le anime, le quali, se vogliono, peccano e se peccano sono infelici, mentre se non peccano e conseguono la beatitudine, ne risulta la perfezione dell'universo. Se poi al contrario peccano e cadono nella miseria, l'universo non è meno perfetto [6].

Ignoriamo la proporzione del bene e del male nella totalità dell'opera divina, ma Agostino pensa che il bene prevalga immensamente, in quanto crede che le moltitudini angeliche fedeli a Dio siano molto più numerose di tutti i peccatori messi insieme [7].

---

[5] *De Spir. et Litt.*, cap. XXXIV.
[6] *De Lib. Arbitr.*, l. III, cap. III; *De Civit. Dei*, XI, XVIII; XII, III, V; XVII; XVIII.
[7] *De Civit. Dei*, XI, XXIII.

SAN TOMMASO D'AQUINO

Contemporaneamente a Sant'Agostino, sarebbe necessario parlare dello Pseudo-Dionigi che tratta il problema del male seguendo il neo-platonismo, anche se è costretto, come già aveva fatto Agostino, a togliere gli errori o a raddrizzare le aberrazioni neoplatoniche dal punto di vista cristiano. Ma ciò che diremmo non sarebbe che ripetizione di ciò che è stato detto del Vescovo di Ippona e di ciò che stiamo per dire di S. Tommaso, il quale esaurisce e l'uno e l'altro.

Ugualmente, dopo Sant'Agostino e lo Pseudo-Areopagita e prima dell'Aquinate, si potrebbero evidentemente citare molte cose, allineare molti nomi, senza, tuttavia, un reale interesse; perché il pensiero cristiano e la speculazione agostiniana, di poco arricchita da Dionigi formano tutto un substrato sfruttato dai filosofi fino alla costituzione della sintesi tomista. Leone Magno, Isidoro di Siviglia, Boezio e qualche altro, servono soltanto a mantenere i contatti fra il V, l'XI e il XII secolo. Si sa che le invasioni barbariche, i turbamenti sociali hanno in quei tempi disperso i focolari di cultura, abolito le libertà, stornato gli sforzi, scoraggiato gli spiriti. Quanto ai pensatori come Scoto Erigena, Girberto, Guglielmo di Champseaux, Abelardo, Anselmo di Canterbury, Ugo e Riccardo di San Vittore, Bernardo di Clairvaux, Guglielmo d'Auvergne o Vincenzo di Beauvais; e quanto ai contemporanei di S. Tommaso: Alberto Magno, il suo maestro, San Bonaventura, Giovanni Duns Scoto, suoi emuli, Raimondo Lullo o Guglielmo d'Occam, tutti questi filosofi attingono, circa il problema del male al doppio capitale che abbiamo esplorato: quello giudaico-cristiano in ciò che concerne le visioni essenziali, che sono più che umane, e quello agostiniano, che San Tommaso purifica e puntualizza per affidarlo ad un sicuro avvenire.

Passiamo dunque immediatamente alla dottrina tomista, non per sviscerarla, il che faremo ampiamente in seguito, ma per rilevare i momenti essenziali che dovremo aver sempre presenti.

Ciò che ci sorprende nelle esposizioni di San Tommaso, relative al nostro problema, è l'estrema coerenza delle nozioni adoperate. Delle tesi tomiste non si può dire certo quel che diceva Caligola, a quanto ci riferisce Svetonio, di quelle di Seneca: « è sabbia senza calce » [1]. Qui noi abbiamo cemento romano, quasi roccia granitica.

---

[1] Cfr. SVETONIO, *Caligula*, 53.

Cominciando dall'inizio San Tommaso pone, metafisicamente, che il bene è identico all'essere; che il male, contrario al bene, non ha dunque una esistenza propria. Esso è; ma il termine essere in questa accezione non designa un'esistenza naturale; ha solo il valore di copula, che serve a legare insieme i termini d'un vero giudizio. In tal senso si dice anche che la notte è, per quanto in realtà non sia che un'assenza di giorno.

Per precisare, il male è assenza di essere, ma non un'assenza qualunque. Il fatto che alle spalle d'un uomo manchino le ali non fa di lui un soggetto del male. Agostino aveva dimenticato questa osservazione, introdotta per la prima volta da Anselmo di Canterbury, il quale aggiunge alla definizione agostiniana del male: *privatio boni*, il termine *debiti*, che è invero essenziale[2]. San Tommaso si affretta a raccogliere la nozione, e spiega che in tutto e ovunque vi è una natura delle cose, e che il male si deve giudicare in rapporto a questa natura delle cose, a questo *debitum naturae*. Dopo di lui, si farà sempre una puntuale distinzione fra la semplice assenza di bene o *negazione* e la *privazione* propriamente detta, la quale è assenza d'un bene dovuto. Il termine *privazione*, in italiano ha questo significato; poiché se ci si vuol esprimere con esattezza, non si dirà che l'uomo è privo d'ali, ma si dirà semplicemente che egli non ne ha affatto.

Il male è dunque una privazione, e come privazione non è campato in aria; il male non ha altra esistenza che in un soggetto buono; anzi la sua esistenza è dovuta a un soggetto buono, di modo che non vi è, qui, altra esistenza che quella di un soggetto buono con una deficienza. E ciò permette di formulare questa proposizione, apparentemente paradossale: il male è un certo bene (*malum est quoddam bonum*); poiché tutto quello che vi è di essere in un soggetto deficiente, per deficiente che esso sia, è un bene.

Si obbietterà che la morte almeno, quella degli uomini e quella delle cose, che tutti definiscono un male, non ha soggetto in quanto è essa stessa distruzione del soggetto? La risposta sarà facile. Con la morte, infatti, il soggetto viene distrutto nella sua forma attuale, ma sussiste in una forma nuova, in quanto nella natura non vi è distruzione, ma soltanto trasformazione, con la permanenza d'un soggetto comune che è la materia pura. Non vi è dunque male senza un soggetto buono, e neppure la morte; perché la materia pura è anch'essa buona a titolo di potenzialità appartenendo allo stesso genere del suo atto. Se ogni essere attuale è buono è buona anche ogni potenzialità che lo prepara. Platone, e dietro il suo esempio, Plotino, avevano creduto di veder nella materia un male e un principio del male in quanto non avevano preso in considerazione che il suo lato *negativo*, negativo cioè delle *forme*, mentre Aristotele, come abbiam visto, aveva evitato questo errore.

Il soggetto del male che si dice essere un bene non è naturalmente il bene al quale il male è opposto e del quale è giustamente la privazione. Così il male della cecità non è una particolarità della vista, della quale è privazione, ma del vivente che è appunto privo della vista. Son cose d'un'evidenza che pare ingenuo rilevare, ma in queste astrazioni, molti

---

[2] Sant'Anselmo, *De Casu Diaboli* e *De Conceptu virginali*.

si trovano imbrogliati. Dunque il soggetto del male, che è sempre un bene, può essere un bene sia a titolo di sostanza o di persona, sia a titolo d'azione. Il male che affligge la sostanza o la persona l'indebolisce più o meno quanto alla sua capacità d'esistenza e d'azione, la quale esige, per essere perfetta, la pienezza delle sue risorse. Il male che affligge l'azione è quello che la distoglie dal suo fine, privandola della rettitudine o della misura richiesta per questo fine. Ma si tratti di soggetto sostanziale o di azione, mai il male può sopprimere interamente il bene, senza il quale eliminerebbe se stesso, eliminando il suo sostegno. Se si vuol accecare un uomo e lo si uccide, non vi è più un cieco; e se uccidendolo si potesse sopprimere la sua materia, non vi sarebbe più che il nulla e nel nulla non vi è né bene, né male.

Qual'è la causa del male? San Tommaso riconosce con Aristotele quattro specie di cause. In effetti, una cosa può avere per causa: 1) la materia della quale è composta e senza la quale non sarebbe affatto (*causa materiale*); 2) la forma d'esistenza che essa possiede senza la quale non sarebbe più, o non sarebbe quella che è (*causa formale*); 3) il fine per il quale la si realizza, e la cui assenza sopprimerebbe la sua ragion d'essere (*causa finale*); 4) infine l'attività che la conduce all'esistenza (*causa efficiente*). Il male ha sempre una causa materiale poiché ha sempre un sostegno, come abbiamo già esposto, ma non ha mai una causa formale, in quanto non è una natura, ma deriva al contrario dalla sottrazione alle nature a titolo di privazione; e non ha causa finale, in quanto ciò che diminuisce le nature delle cose le indebolisce anche in rapporto ai fini che esse perseguono, e il non essere stesso della privazione, nel quale consiste il male, non potrebbe avere un fine; il nulla non tende a nulla.

Resta la causa efficiente, ed è pur necessario che ve ne sia una, ma essa non tende affatto al male; il male deriva da essa *per accidente;* esso è un *risultato,* non un *fine,* in quanto non è mai voluto per se stesso. E' sempre andando verso il bene che si incontra il male. Il gatto, cercando la sua vita o il suo divertimento sopprime il topo; il giovane, cercando il suo piacere, si esaurisce o fa torto ad un destino estraneo; ma qui dov'è la ricerca del male? « Fare il male per il male » è una maniera di parlare della quale ci si serve talvolta e che designa un fatto psicologico ben noto: ma è pur sempre un modo di parlare; in realtà ciò che è preso di mira da colui che è creduto fare il male per il male è una espansione della vita, una soddisfazione che in se stessa non è per nulla affatto un male. E lo stesso accade nella natura, la quale costruisce sempre; le distruzioni seguono. Questa distinzione è talmente importante da essere una delle chiavi del nostro problema, ed è appunto per questo che S. Tommaso le ha dato un così grande rilievo.

Essa riceve il suo valore se applicata soprattutto a Dio. Dio non è causa del male, e San Tommaso si preoccupa estremamente nella sua speculazione di esonerare, a questo riguardo, interamente la Causa prima. Da essa tutto deriva sotto l'aspetto del bene perché Dio è in tutto e per tutto causa dell'essere. Il non-essere, definito male, è una vegetazione parassitaria relativa all'imperfezione degli esseri e alle attività create, la cui origine tuttavia non risale al Principio primo. Non vi è infatti una causa prima del male.

E però, poiché il male fa parte della nostra esperienza ed è pure necessario che ve ne sia una ragione, e poiché d'altra parte ogni ragione che si può invocare dipende necessariamente dalla Ragione prima, si è obbligati a confessare non già che Dio è causa del male, ma che è causa che il male sia, nel senso che la creazione emanata da lui è tale che il male da essa deriva. E poiché il mondo emana da lui liberamente, come è fermamente stabilito in teodicea, Dio è dunque liberamente causa che vi sia del male nel suo universo. Se egli avesse voluto che non ve ne fosse affatto avrebbe potuto o non creare o non produrre che una creatura perfetta nel suo genere.

Era ciò possibile? Sicuramente. Ma quale strana supposizione! Noi dissertiamo sull'universo; e che cos'è un universo se non un ordinamento di esseri legati da sistemi di azioni, di mutamenti e di successioni infinitamente varie di fenomeni? Per di più noi stimiamo, per quanto possiamo comprendere i fini divini, che così dovrebbe essere la creazione. Perché?

San Tommaso parte dal presupposto che il Bene divino è il solo scopo che Dio possa proporsi nella sua azione e che tutti gli altri motivi non potrebbero essere per lui una ragione sufficiente d'azione. Dio solo può muovere Dio, se così si può dire. E quando noi diciamo che il Bene divino è la sola ragione plausibile della creazione, non si tratta di un bene divino da accrescere, il che è impossibile, bensì del bene divino da manifestare e da diffondere. Per rimanere nella logica del caso, e senza volere d'altra parte imporre nulla a Dio, si deve considerare come conveniente che Dio realizzi una creazione capace di manifestare un po' diffusamente le ricchezze « infinitamente infinite », direbbe Spinoza, dell'unica e semplice essenza creatrice. Ciò che Dio possiede come ricchezza di essere nell'unità non può essere manifestato esternamente che da una pluralità; diversamente si tratterebbe dello stesso Dio, o d'una natura unica incapace di rappresentare altra cosa che un punto di vista e non già una ricchezza. Nel genere animale, per esempio, il più bell'esemplare vivente che si possa immaginare non esprimerebbe mai le virtualità della vita, come fa l'insieme della classificazione naturale. Il più bel leone, a tal riguardo, non sostituisce una formica. Ora la stessa cosa si può dire delle forme generali dell'essere. E' necessario per noi che esse siano varie per dare soddisfazione a ciò che noi concepiamo come lo scopo creatore, e che siano varie non in una maniera qualunque, ma ordinate, perché è attraverso i loro ordinamenti che i valori si manifestano. E' come nella serie dei numeri, secondo il paragone d'Aristotele, continuamente ripreso dal nostro Dottore.

D'altra parte, la manifestazione di Dio non può essere unicamente statica, altrimenti Dio riserverebbe per se solo ciò che ha di meglio e cioè la facoltà del dono. E' necessario un universo di mutamenti, un universo dinamico. Ora provate a mettere in rapporto d'azione degli esseri di nature diverse e ordinati in valore senza che ne risultino urti e interferenze d'attività con il carattere di male!

E ben altrimenti accadrà ancora se queste nature diverse hanno da dividersi un comune terreno delle attività, un soggetto *uno* di queste attività quale è appunto la materia. E ancora maggiormente se a ciascuna

natura conviene manifestarsi diversamente in individualità varie svolgenti le loro virtualità come l'insieme delle speci svolge le virtualità dell'essere.

San Tommaso fa valere queste considerazioni con molta energia e conclude che era necessario permettere il male, secondo le nostre concezioni, onde l'universo fosse il più perfetto possibile in rapporto al compito che doveva compiere. E ciò è tanto più vero, nella sua concezione, in quanto per lui l'oggetto proprio della creazione non sono le creature prese separatamente, ma il loro ordine, il sistema delle loro relazioni, così come nel vivente ciò che importa è il vivente e non già i suoi organi, i suoi tessuti o le sue cellule.

L'Aquinate non crede però ad un'Anima del mondo, come credevano alcuni antichi; per lui l'universo è un'unità d'ordine, un *cosmos;* ma si tratta sempre, in sostanza, d'una organizzazione la cui bellezza e il cui valore concernono un insieme. E poiché questo insieme, come tale, implica sacrifici definiti mali, si può dire che questi mali sono indirettamente richiesti per la perfezione dell'universo, nel senso che essi dovevano essere permessi.

È necessario, a questo punto, procedere con cautela poiché San Tommaso non ammette che il male, come tale, sia un elemento del bene dell'universo. Ciò che concorre al bene dell'universo sono i beni particolari occasionati dal male, e dei quali esso è condizione. Il nostro filosofo corregge così Agostino, il quale sembrava voler integrare il male stesso, come tale, nella bellezza universale, come le ombre in un quadro, come un silenzio o una dissonanza in una sinfonia, come la posizione delle sillabe in un discorso. Queste espressioni si comprendono, ma non sono precise; i paragoni urtano; ora San Tommaso in una simile materia ci tiene ad una rigorosa precisione.

Resta comunque che l'universo è buono per il fatto stesso di tutta la vita che ci circonda e che occasiona il male. Sopprimete il male e voi sopprimete questo immenso movimento degli esseri, questo accrescimento di valori la cui contemplazione costituisce lo stupore della scienza, soprattutto quando lo si consideri nella sua durata e nella sua estensione. Allora l'eternità e la infinità di Dio trovano in esso la loro imperfetta rappresentazione.

Nell'uomo il male si rivela sotto la forma della sofferenza e della morte da una parte, dall'altra sotto la forma del peccato. Nel primo caso, San Tommaso teologo, sa perfettamente che la morte e la sofferenza così come noi le conosciamo non erano previste nel piano primitivo della nostra natura, ma là dove si tratta di dottrina generale, egli non entra in questa considerazione; Dio infatti, secondo lui, avrebbe certamente potuto crearci quali noi siamo; dopo la Redenzione egli ci lascia nello stato attuale: bisogna che si possa giustificare un tale stato. Il dolore, secondo San Tommaso, trova la sua giustificazione nelle sue molteplici utilità fisiologiche e morali, la morte nelle necessità della specie come per tutti i viventi e nella vita eterna.

Il libero arbitrio e lui solo è la causa del peccato, è lui soltanto il responsabile. Senza dubbio Dio l'ha creato; ma anche il libero arbitrio è buono. Le sue deviazioni non provengono dalla sua natura e neppure dalle pressioni esteriori, ancorchè esse lo sollecitino, ma dalla sua propria autonomia funzionale, che san Tomaso analizza con una sagacità

che non ha mai avuto l'uguale in nessuno. Il mirabile pensatore che è Aristotele gli serve da modello e da lui prende a tal riguardo delle notazioni decisive; a sua volta Agostino lo seconda fornendogli la nozione della causa *deficiente* sostituita alla causa *efficiente* che il male non comporta; ma l'Aquinate supera tutto ciò per ricchezza d'argomentazioni che noi troveremo in seguito.

Lo schema nelle sue linee essenziali è il seguente. Il peccato è il male dell'azione umana, in quanto essa è umana e cioè volontaria e libera. In principio ogni azione presa in se stessa è buona, come ogni essere e, qui, come manifestazione della vita. Ma come ogni essere e come la stessa vita l'azione può decadere, mancare cioè di quello che deve avere. E poiché l'azione si caratterizza con i fini che essa persegue e che sono la sua ragion d'essere, il difetto dell'azione non può essere che la sua incapacità di perseguire questo fine. Ora questo difetto si manifesta quando l'azione sfugge alla sua regola, la quale è la ragione, padrona dei fini umani. Ben inteso che la Ragione divina è al sommo di tutto ed appunto perciò rimane offesa quando noi offendiamo la nostra.

D'onde può venire questa deviazione? — Dall'attrazione d'un altro fine non subordinato al primo e dalla caduta della volontà in quel senso. Che cosa determina questa caduta? — La volontà sola, in quanto essa è libera, e se vi è la possibilità di salire oltre essa per il bene, che è una positività in dipendenza dalla Causa di tutto l'essere, la regressione causale si arresta a lei per il male, che è una defezione della volontà non sottomessa alla regola, e che pone il suo atto in considerazione di un'altra cosa che in quel momento gli aggrada meglio.

È necessario però spiegare che l'attrazione verso altra cosa non è il peccato; un giovane perciò non peccherebbe ricercando il piacere se questo non compromettesse nulla. Il peccato non consiste neppure nella non-considerazione della regola, alla quale non si è sempre obbligati di pensare; il peccato consiste nell'agire in quelle condizioni e non vi è altra causa che il volere stesso.

Dio, dunque, non è causa del peccato non più di alcun altro male, per quanto sia la Causa prima dell'azione peccatrice nella sua positività, così come è Causa prima di tutto il resto. E la causalità di Dio ritorna in ciò che concerne la sanzione, poiché ogni peccato comporta una sanzione la quale è una specie di rivincita, di reazione dell'ordine turbato contro colui che lo turba. Il Capo di quest'ordine è qui il primo autore della sanzione, sebbene agisca attraverso intermediari, e a lui finalmente bisogna attribuirla come alla sua prima Causa.

San Tommaso rileva che la sanzione del male morale non si applica all'azione cattiva, ma a colui che la compie e che ne è responsabile. E poiché egli è responsabile per la sua volontà, la sua volontà sarà punita. « Il peccato è il male dell'azione; la pena è il male dell'agente »[3]. La pena tuttavia colpisce l'azione con la sottrazione, più o meno grande, di elementi che concorrono all'azione, cosicché anche la volontà è punita.

Delle forme della sanzione, senza soffermarci in molti particolari, diremo soltanto che San Tommaso distingue queste forme secondo i di-

[3] *De Malo*, q. I, a. 4.

versi ordini nei quali si trova impegnata e che può così turbare la nostra azione. Innanzi tutto vi è l'ordine interiore della coscienza, e l'azione cattiva ha allora la sua pena nel rimorso: quindi vi è l'ordine della natura, nel quale le reazioni sono fisiche, ma possono assumere provvidenzialmente il carattere di sanzioni morali; poi vi è l'ordine sociale, il quale reagisce con la legge e infine vi è l'ordine universale, i cui effetti ritardati dànno luogo alle sanzioni d'oltre-tomba, sempre sotto la presidenza dell'Agente primo, che è anche il Capo dell'ordine.

Ancora una volta, una moltitudine di nozioni particolari inquadrano e vivificano questi temi generali, dei quali la cristianità si è giovata grandemente, dacché questi tesori sono stati dati alla scienza. Qui, Tommaso è il Maestro incontestato, lasciando ad Agostino la gloria d'essere stato l'iniziatore in ciò che concerne la speculazione; ma l'ispirazione viene sempre dal Vangelo [4].

[4] *Somma teologica*, I Parte, q. 48.

IL PENSIERO RIFORMATO

Una grande pagina fu voltata nel libro del pensiero occidentale quando si levò quest'alba in parte tenebrosa che è stata chiamata con il bel nome di Rinascimento. Era un'alba, perché è ben vero che allora

> On découvrait dans une allégresse d'aurore
> Que des hommes avaient pensé longtemps avant [1],

dal tempo di Platone, di Socrate e d'Omero. Ma quest'alba era pure tenebrosa perché

> Le vieux soleil gothique à l'horizon mourait [2],

e il pensiero cristiano declinava, ancora attivo, ma staccato nei filosofi, dalla sua struttura medioevale; in quanto

> La cathédrale morte en un sol infidèle
> Ne faisait plus jaillir d'églises autour d'elle [3],

cioè, la grande costruzione teologica era abbandonata per cappelle laiche o laicizzanti, senza più fervore sacro.

Nulla tuttavia era ripudiato. Così per il nostro problema, non si vedono denunciate sostituzioni dottrinali. Soltanto, nei discorsi e nei costumi si avverte un simulato ritorno delle massime e delle pratiche pagane. Da questo punto di vista vi è decadenza, ma quel che è più grave, è che di questa decadenza il mondo religioso stesso è vittima e più che vittima, quando non è, come frequentemente accade, un complice scoperto.

Così si preparava il movimento che, sotto il nome di Riforma, stava per dare un grave colpo a tutta la cristianità.

E in questa Riforma, il cui segnale è dato dalla rivolta di Lutero, il problema del male era chiamato ad avere un compito assai importante.

---

[1] Fernand Grech, *La catena eterna* - « Muyot ». Si scopriva in un'allegrezza d'aurora / Che uomini avevano pensato molto prima.

[2] V. Hugo, *Raggi e Ombre* - « Che la musica data... ». Il vecchio sole gotico moriva all'orizzonte.

[3] *Ibid.* La morta cattedrale in un suolo infedele / Non faceva più sorgere intorno a lei chiese.

Si pretendeva, in sostanza, di opporsi al male; se ne avvertiva la presenza, e si tendeva ad esagerarla per giustificare la secessione violenta che si era preteso di opporvi. Da una questione di fatto, si passava ad affermazioni dottrinali. Il genere umano era corrotto; il peccato era vincitore, la natura confessava la sua impotenza; non ci si poteva aspettare quindi la salvezza che da un aiuto onnipotente. Di là a negare ogni valore alle opere umane, a restringere tutto lo sforzo dell'anima umana dal lato della fede, e contestare il libero arbitrio in presenza degli effetti del peccato originale non vi era che un passo. E ciò appunto insegnerà il protestantesimo.

Le opere non hanno alcuna importanza, ma tutto ci viene dalla fede che ci lega al Cristo e ci fa beneficiare della salvezza che egli ci porta. Avendo Erasmo pubblicato contro queste nuove idee un trattato intitolato *Il libero arbitrio*, Lutero replica a sua volta con un trattato intitolato *Il servo arbitrio* nel quale porta agli estremi la sua dottrina negatrice, rappresentando l'uomo come una cavalcatura che a scelta montano Dio o Satana, perché da sola non saprebbe prendere una decisione. Per parte sua non saprebbe neppure darsi spontaneamente e liberamente ad uno dei due cavalieri, i quali se la disputano, finché Dio non prevale con la *predestinazione*. Senza questo vittorioso intervento, il male è necessariamente vincitore, e l'uomo è irrimediabilmente perduto.

Lutero non dubita di dire: « Il peccato è il nostro essere », e uno dei suoi discepoli, Mattia d'Illiria, traduce il suo pensiero dicendo che la nostra natura è « come il vino diventato aceto » e così positivamente corrotto. In queste condizioni il nostro stato è irrimediabile. La grazia del Cristo otterrà solo che non ce lo si imputi più; ma ciò resta, poiché non vi è nel protestantesimo intima *giustificazione*, come nel cattolicesimo.

Calvino nella sua *Istituzione cristiana*, corrobora la dottrina e anch'egli attribuisce tutto il male umano ad una disobbedienza primitiva, la quale, separando l'uomo dal Creatore, l'ha reso impotente non soltanto a porre un atto buono nell'ordine soprannaturale dal quale è decaduto, ma altresì a fare un atto libero. « Egli è trattenuto nella schiavitù del peccato », dipende totalmente dalla grazia.

Un'altra gravissima deviazione della Riforma antica consiste nel fare di Dio l'autore del male, col pretesto che egli è l'autore di tutto. « Dio opera tutte le cose, scrive Melantone. Egli è l'autore dell'adulterio di Davide, del tradimento di Giuda e della conversione di San Paolo »[4].

Tali dottrine non prevarranno lungamente; ma il pessimismo teologico di Lutero e di Calvino si troverà attenuato e accostato al nome di Sant'Agostino, nel giansenismo del XVII secolo. Giansenio, con il suo *Agostino* ne sarà il promotore; Port-Royal-des-Champs ne sarà l'ambiente e lo stesso grande Pascal ne rimarrà fortemente influenzato.

Quando l'era delle *Variazioni* delle Chiese protestanti descritta da Bossuet avrà visto girare e rigirare i temi primitivi, si vedrà il filosofo Lessing (1729-1781) modificare interamente la situazione « liberando » il protestantesimo dai suoi legami teologici, restituendo alla libera discus-

---

[4] *Commento all'Epistola ai Romani*, 1515.

sione razionale, e così ad una evoluzione indefinita, le nozioni che erano state fino allora ricavate dalla Bibbia, appoggiando alla sua austerità una permanenza già molto relativa.

Si deve in gran parte a questo pensatore il sorgere del *protestantesimo liberale*, formula di disgregazione che non lascia più sussistere un dogma fisso. Non c'è quindi da meravigliarsi, in queste condizioni, che in seno al protestantesimo possano nascere, oggi, delle dottrine profondamente diverse, riguardo al nostro problema.

Due soprattutto hanno fatto grande scalpore, e di queste intendiamo parlare ora, per non ritornarvi a suo tempo. L'una è esposta nelle *Conversazioni* di Ernest Naville, ardenti e sagge, assai vicine alla autentica tradizione del cristianesimo per non chiamarle commentario; l'altra è esposta in una importante opera di Wilfried Monod, che ha meravigliato gli stessi ambienti protestanti.

Il volume del quale parliamo, pubblicato nel 1906, sviluppa una conferenza tenuta a Sainte-Croix nel 1904, e porta come titolo: « *Ai credenti e agli atei* ». L'autore afferma che lo spettacolo del male nella duplice manifestazione della sofferenza e del peccato non permette di conservare la fede tradizionale in un Dio ugualmente buono e onnipotente. Dio non ha potuto creare un siffatto male. Si dice che egli l'ha solamente permesso; ma se lo ha permesso volontariamente è la stessa cosa, e perciò ne porta la responsabilità; se poi si afferma che egli si sforza di impedirlo si viene implicitamente ad ammettere il dualismo in quanto ci si sforza di impedire l'opera d'una potenza indipendente e avversa. Dio dunque si sforza; e sia! ma egli non vi riesce che in stretta misura e perciò non è onnipotente.

Perché non si accetterebbe questa soluzione? Può darsi che questa diminuisca metafisicamente Dio, ma però lo ingrandisce moralmente e costituisce per noi un grande stimolo nell'invitarci a recargli l'aiuto che egli stesso domanda (*adiutores Dei*). L'esistenza del mondo, così come esso è, appare un mistero, mentre è certo che Dio lo vuol migliorare con il nostro aiuto, e per noi resta la speranza grazie alla legge del progresso. Se poi si vuol conservare l' onnipotenza di Dio, questa non deve essere posta all'inizio delle cose, bensì alla fine, dopo la nostra vittoria comune sul male; e però il vero Dio, il Dio onnipotente è il Dio venturo.

In uno studio finale l'autore apporta una correzione alla sua teoria, affermando che Dio, forse, è onnipotente in sé, ma noi, non conoscendo la sua essenza non possiamo né affermarne, né negarne nulla. E' chiaro tuttavia che questa onnipotenza, se veramente esiste, non si è manifestata nella creazione; il suo procedere per gradi anzi scopre la presenza di condizioni subìte e d'impedimenti da vincere. E' palese anche che nella storia il libero arbitrio si oppone costantemente a Dio. Il peccato costituisce un formidabile ostacolo ai fini divini, ostacolo che la Provvidenza è ben lontana dal vincere sempre. Non sarebbe meglio, in queste condizioni, ritornare all'idea antica di un Demiurgo subordinato a Dio, ma operante nell'opera della creazione con una certa indipendenza? Posta la creazione, il Dio d'amore interverrebbe alla nostra invocazione, per compiere l'opera nel senso del bene.

Più tardi, nel 1934, W. Monod ha pubblicato un'opera importante intitolata: *Il Problema del Bene*, nella quale ritorna con alcune modifiche alle precedenti tesi.

La lettura di queste pagine suggerisce l'idea del disordine attuale dei pensatori occidentali di fronte ai problemi vitali, ma dimostra ancora, religiosamente parlando, come, in certi ambienti protestanti, siano ostruite le due vie indicate da Pascal per giungere alla Provvidenza: la via « incerta » della metafisica e la via regale attraverso Gesù Cristo.

L'ERA CARTESIANA

Il grande movimento iniziato da Descartes merita una lunga attenzione. Il pensiero ha sollevato una tale onda, che i suoi effetti non potevano non arrivare lontano. Personalità come Pascal, Malebranche, Leibniz, Spinoza sono figure che sorgono da questo movimento, ne dipendono strettamente, e tali pensatori hanno diritto ad un lungo esame.

DESCARTES (1596-1650)

Descartes ha scritto poco in materia di morale, e in quel poco si rifà ai dati tradizionali offertigli dal suo cristianesimo. Le sue visioni particolari in materia morale, soprattutto per ciò che riguarda il nostro problema — nelle quali, come già abbiamo avuto modo di osservare quando abbiamo parlato dell'avvenire della scuola, è evidente la forte influenza dello stoicismo — si possono ritrovare nella corrispondenza del filosofo con Chanut, con la principessa Elisabetta e con la regina Cristina. Il bene supremo consiste, per Descartes, nella virtù stessa, non già in quello che essa produce; e il male, che è il contrario del bene, non è altro appunto che assenza di virtù.

A tal riguardo egli distingue fra *Felicità* e *Beatitudine*. La prima si compone di ciò che gli Stoici definivano i beni della Fortuna; la seconda è la soddisfazione della saggezza quando entra in possesso dei beni *che non dipendono che da noi*. Per conseguenza la beatitudine vera non può essere turbata da nessun elemento esteriore e può sussistere malgrado la mancanza di *felicità*, per quanto anch'essa implichi normalmente il piacere, giudicato però con la ragione e ricercato per il suo valore ragionevole.

Per di più, Descartes, non manca di elevarsi al di sopra delle visioni pragmatiche e degli orizzonti puramente terrestri. Concorda con il pensiero cristiano nel riferire all'immortalità ciò che Kant definirà il regno dei fini, e cioè l'incontro del bene morale con la *felicità*, la quale allora coinciderà con la *beatitudine*.

Crede poi così poco al dualismo manicheo che scrive nei suoi *Cogitata privata*, imitati da Leibniz: « Non vi è che una forza attiva nel mondo: l'amore, la simpatia, l'armonia ». Il male dunque viene ad essere

per lui un accidente che ha come presupposto o come base la bontà essenziale dell'essere.

Una originalità di Descartes relativamente al male morale consiste nell'estenderne la nozione fino al campo scientifico, in conseguenza della sua teoria del giudizio. Da Aristotele in poi, per tutti i grandi pensatori, il giudizio scientifico ha un carattere di necessità, risultante da una evoluzione spontanea dello spirito di fronte all'oggetto che risponde alla sua propria tendenza; e però la volontà non interviene, se deve intervenire, che in caso d'inevidenza obiettiva, cosicché il prodotto è allora *opinione*, o *convinzione riflessa*, o *fede*, ma non scienza. Per Descartes ogni giudizio è opera di volontà. Le *idee chiare* e *distinte* e i loro naturali legami sono proposti alla volontà; ma è questa che decide. Di qui, questa conseguenza paradossale secondo cui ogni errore è un peccato, perché in questo caso la volontà ha preferito la confusione alla chiarezza che le era stata proposta dall'intelligenza. Ciò per precipitazione così come per passione ci si porta verso ciò che è errore di condotta. Dopo Socrate si diceva: non vi è peccato senza errore; Descartes, a sua volta, aggiunge che non vi è errore senza peccato. Cosicché, osserva il Gouhier, la prima regola del *Metodo*, la quale prescrive di non accettare per vero se non ciò che è evidentemente riconosciuto tale, è divenuta un undicesimo comandamento di Dio [1].

Veramente Descartes non concorda con questa conclusione. Perché, egli dice, ogni falso giudizio implicasse un errore morale sarebbe necessario che la volontà si proponesse di errare. Ma questa risposta non è perentoria. Si potrebbe parimenti dire che per peccare in qualunque materia è necessario volere agir male, ma ciò non è esatto perché, in generale, non si vuole *far male*, anzi non si vuole mai far male, rigorosamente parlando. Si vuole soddisfare il proprio capriccio, il proprio orgoglio, la propria passione o la propria negligenza. Quest'ultimo è il caso considerato da Descartes quando dice che la volontà aderisce alla confusione per negligenza nel considerare le idee chiare che alla volontà sono proposte dall'intelligenza. Vi è dunque in ciò peccato, qualunque cosa egli dica.

Se si volesse approfondire la filosofia generale di Descartes, si dovrebbe dire che, almeno per quanto riguarda l'universo che la scienza prende in esame, l'autore del *Metodo* s'è privato del diritto di distinguere il bene dal male per avere respinto le nature e le finalità naturali. Che cos'è il male se non una tara derivante dal fatto che è stato sottratto ad un essere qualcosa che spetta di diritto alla sua natura e che la sua generazione tendeva a procurargli? L' uomo è dotato della vita; ciò gli deriva dalla sua natura e la procreazione normale lo comporta, perciò la cecità è per lui un male. Ugualmente i mostri sono un male perché rappresentano una deviazione in rapporto alla natura di un essere e ai fini della potenza generatrice che lo concerne. Ora Descartes non riconosce *nature*, le quali sono, per lui, un idolo. Egli vi subodora le *forme sostanziali*, sue mortali nemiche; per una ragione simile la considerazione dei fini è assente dalla sua ricerca. Secondo la sua filosofia,

---

[1] Enrico Gouhier, *Il pensiero religioso di Descartes*, p. 215, Vrin ed.

dopo l'*impulso* iniziale, tutto è il risultato del conflitto delle leggi, senza nessuna finalità che si possa discernere, e, per conseguenza, senza che vi sia nulla di *normale* o di *anormale;* o, se si vuole, è naturale e normale ciò che ne risulta. Perciò il montone con cinque piedi e il cieco nato non ne risultano meno regolarmente di colui che vede o del montone abituale; non si tratta che di circostanze diverse.

Da questo punto di vista un tumore è normale quanto un cervello. Si potrà dire, con un apprezzamento tutto soggettivo, che è un male in rapporto a colui che ne soffre ma non in rapporto ad un natura delle cose, che non esiste affatto.

Così parlano gli scienziati quando si pongono dal semplice punto di vista delle leggi e lo diciamo anche noi da questo punto di vista lasciato a se stesso. Ma può accontentarsene una filosofia generale? Il buon senso vi ripugna, e il buon senso è una filosofia che giudica tutte le altre.

Quanto alla filosofia di Descartes poi, bisogna osservare che questa *filosofia,* che vuol essere una fisica, comincia partendo dall'*impulso* iniziale, che le è presupposto senza per altro concernerla. E' dalla complessità infinita di questo impulso iniziale che devono risultare — ormai attraverso un puro determinismo — quelle che si potranno in seguito chiamare *nature,* le quali avranno, in rapporto a questo impulso iniziale, il carattere di fini.

Descartes non ha mai detto che la creazione non rispondesse a fini divini; anzi ha frequentemente affermato il contrario aggiungendo però che noi non possiamo conoscerli. « Io non sono così presuntuoso » diceva. E veramente chi potrebbe pretendere di discernere le intenzioni creatrici nell'immenso impulso iniziale come lo intende Cartesio? Resta ora a vedere se non vi sia nell' idea di questo immenso impulso, un immenso errore, e se non sia più ragionevole riconoscere nella natura una idealità immanente, grazie alla quale i fini divini sono, almeno in parte, sotto i nostri occhi, in virtù di ciò che si definisce *forme* di esistenza, *nature.*

Comunque, nella quarta *Meditazione,* Descartes dimostra, in fondo, di non allontanarsi molto dalle concezioni tradizionali, dal momento che aderisce alla tesi, diffusa al suo tempo, secondo la quale le imperfezioni della natura, le sue deficienze, le sue deformazioni e i suoi sacrifici sono giustificati dall'armonia dell'insieme. E ciò vuol dire apertamente ritornare all'ovile.

PASCAL (1623-1662)

Si può dire che il problema del male è tutto Pascal, salvo gli « esercizi » del matematico che una delle sue lettere a Fermat caratterizza in modo così sdegnoso, salvo anche le fughe della gioventù verso la fisica, questa *filosofia* che « non vale un'ora di pena ».

Il male nella natura non ferma la sua attenzione, che anzi ben presto si ritrae da quest'ordine di considerazioni, più attinenti alla cosmologia e alla metafisica, per consacrarsi interamente allo studio dell'uomo. E qual'è la sua prima constatazione? L'uomo lasciato a se stesso

è in una completa ignoranza di sé e del suo ambiente vitale e, per conseguenza, di ciò che potrà essere il suo destino.

Perduto nella natura, che è un infinito in due direzioni, l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande lo imprigionano e lo pongono nell'impossibilità assoluta di conoscere veramente alcunché, poiché non vede che rapporti immediati, inconcludenti rispetto ai fini e ai principî della natura umana e di qualunque altra cosa. « Noi non sappiamo nulla di nulla » — « Come potrebbe la parte conoscere il tutto? » — « Le parti del mondo hanno tutte un tale rapporto e un tale concatenamento l'una con l'altra, che io credo impossibile conoscere l'una senza l'altra e senza il tutto ». In altri termini, la nostra conoscenza è del tutto relativa, non si dirige che a un termine medio giudicato in qualche modo, nell'ignoranza di ciò da cui dipende. « Che farà dunque (l'uomo) se non percepire qualche apparenza di ciò che è intermediario nelle cose, in una disperazione eterna di conoscere né il loro principio né il loro fine? »[2].

Questo è il male fondamentale ed è il primo del quale si faccia questione nella teologia della caduta originale. Questo primo male ne comporta molti altri. Difatti l'analisi dell'uomo lo scopre corrotto e nello stesso tempo dotato di grandezze sublimi. Questa lacerazione d'un essere, che ha tuttavia la sua unità, appare a Pascal come « un mostro » e cioè un'anomalia prodigiosa.

Non c'è bisogno qui di rifare il quadro, i cui elementi sono raccolti in quelle « cartacce », delle quali Voltaire parlava con una specie di collera. L'essenziale in tutto ciò è che l'uomo è fatto di opposizioni, il cui incontro in un solo essere è « incomprensibile ». Appartenendo ad un mondo superiore, partecipe per sua natura dell'infinito dall'alto, l'uomo si scopre, nel più palese dei modi, decaduto, e tuttavia conserva i segni di quel mondo. Il suo spirito è sviato, turbato da immagini disordinate e da passioni fumose, legato, praticamente, a queste stesse passioni e abbandonato nello stesso tempo al culto di un « io odioso », che attrae tutto a sé in maniera satanica, invece di portare tutto e se stesso a Dio che è il fine e il principio di tutte le creature. In tal modo la grandezza dell'uomo, la sua bassezza, le sue naturali ambizioni, i suoi poteri non si accordano e mentre egli è creato per la felicità, non trova, nel mondo, che irrimediabile miseria.

Si sa con quale eloquenza Pascal ha sviluppato questo tema ripreso, più tardi da Bossuet, forse da Pascal stesso. Egli ne puntualizza tutte le variazioni, in tutti gli ordini di attività intellettuale e pratica, individuale e sociale, dimostrando in ogni caso quel che dice del pensiero stesso: « Quanto è grande per sua natura! quanto è basso per i suoi difetti! » (VI, 365). E conclude che la contraddizione non potendo essere pertanto l'ultima parola della natura, vi è modo senza dubbio di superarla e di comprendere che « l'uomo supera infinitamente l'uomo » (VII, 434); che le sue miserie sono « miserie da gran signore, miserie da re spodestato » (VI, 398); « che l'uomo è smarrito, che è caduto dal suo posto, che cerca con inquietudine, senza poterlo più ritrovare. E chi

---

[2] Ed. Brunschvicg, II, 72.

ve lo indirizzerà dunque? I più grandi uomini non l'hanno potuto » (VII, 431).

Allora si fa avanti la religione cristiana con le sue soluzioni che non avremmo immaginato, ma che poste a contatto con i fatti, vi si adattano a tal punto che qui vi è una sorprendente presunzione di verità. Non si dice una certezza: Pascal non contesta più di San Tommaso che Dio avrebbe potuto crearci quali noi siamo. Ma allora si presenterebbero molti problemi angosciosi che sempre sono stati posti e che soltanto la dottrina cristiana può risolvere.

E, per finire, dobbiamo ora chiederci che cosa si deve pensare dell'opinione che fa di Pascal un pessimista. Può darsi che egli lo sia per tendenza e per temperamento, per quanto si debbano, a tal proposito, introdurre qui molte sfumature. E' tuttavia certo che egli avverte profondamente la tragicità della vita; e sembra che dopo il suo incidente di Neuilly egli sia vissuto in uno stato di abituale angoscia. La sua grandiosa immaginazione gli rappresenta ciò che si definiscono le *grandi verità* con un rilievo che nessuna descrizione può superare: « L'ultimo atto è sempre sanguinante, per bella che sia stata la commedia in tutto il resto. Si getta infine della terra sulla testa e per sempre » — « Noi corriamo spensieratamente verso l'abisso dopo esserci coperti gli occhi per non vederlo » — « Ci si immagini un numero di uomini in catene, e tutti condannati a morte, sgozzati alcuni, ogni giorno, alla presenza degli altri; che quelli che rimangono vedano la loro propria condizione in quella dei loro simili e che si guardino gli uni gli altri con dolore e senza speranza, attendendo la loro sorte: e si avrà un quadro della condizione degli uomini ».

Queste parole visionarie sono sicuramente d'un uomo poco portato all'ottimismo; ma si tratta di impressioni più che di dottrina, in quanto, dottrinalmente Pascal eccede quando scrive che « in questa vita non vi è altro bene che la speranza di un'altra » o quando si rimprovera, nella *Preghiera per il buon uso delle malattie* d'aver considerato la vita come un bene. La speranza è sicuramente e incomparabilmente il più gran bene della vita, ma, per fragili che essi siano, ve ne sono pure degli altri. In matematica si può dire che l'infinito annulla il finito, ma nel concreto nulla non annulla niente. Il mortale esiste, finché esiste, quanto l'immortale, e quel che è vero delle nostre esistenze è vero anche dei nostri beni. Noi dobbiamo benedire Dio per averci dato accesso alla vita umana e per averci dato il semplice bene di esistere. Pascal esagera, come spesso, e questa esagerazione si ritrova nel famoso passo a tutti noto: « Non è certo necessario avere un'anima molto elevata per comprendere che nel mondo non vi è soddisfazione vera e solida, che tutti i nostri piaceri non sono che vanità, che i nostri mali sono infiniti e che infine la morte ecc. ». Senza dubbio non vi sono beni consistenti perché passano; ma vi sono pure dei veri beni, come la salute, la conoscenza, l'amicizia, l'amore, l'arte, ecc. I nostri mali non sono infiniti perché sottostanno alla nostra valutazione e mai sono, nella maggior parte dei casi, superiori alle nostre forze. Tuttavia se la eloquenza e il temperamento di Pascal lo portano all'eccesso non è una buona ragione per definirlo puramente e semplicemente pessimista, che anzi, nella sua dottrina, non lo

è affatto. E come potrebbe esserlo? Per lui la vita, trovando la sua verità nel principio di ogni gioia, venendo da Dio e a Dio ritornando, tenendosi unita a Dio in tutte le sue manifestazioni non può essere che eminentemente buona. Non può essere considerato pessimista colui che nel cuore della notte, riconoscendo in una luce improvvisa la verità della esistenza scrive febbrilmente e ricopia per conservarle sempre su di sé le brucianti esclamazioni: « Gioia! Gioia! Gioia! lagrime di gioia! ».

MALEBRANCHE (1638-1715)

L'oratoriano Malebranche è uno scolaro appassionato di Cartesio; ma di fronte al Maestro conserva indipendenza, e il suo atteggiamento di fronte al problema del male universale è molto meno passivo. La fisica del Descartes lo entusiasma, ma il fatto di essere un teologo, un moralista e ardente amico delle anime cristiane, modifica la sua effettiva posizione.

Malebranche è con Leibinz il più deciso partigiano dell'ottimismo; ma egli lo è in un modo personalissimo e le sue soluzioni si presentano così vigorose che non si prestano a nessuna ambiguità.

Il mondo, per lui, è il più perfetto che Dio potesse creare, non in senso assoluto, come sosterrà Leibniz, ma tenendo presente il fine che egli perseguiva creandolo, e i mezzi che convenivano alla sua saggezza. « E che! — obbietta egli — tante anormalità, tanti disordini, un così gran numero di empi, ecc., tutto ciò contribuisce forse alla perfezione dell'universo? » [3]. Egli non esita ad aderire a questo pensiero e si scaglia anche con veemenza contro quelli che parlano di tanti mali come di ombre necessarie al quadro, di dissonanze che hanno il loro posto nella sinfonia delle creature ecc. Una siffatta maniera di parlare in una materia così tragica, gli sembra « abominevole ». Nondimeno il suo maestro Descartes, nella quarta *Meditazione*, era sembrato accontentarsene, e ne aveva coperto negligentemente il suo agnosticismo. Si sa che Sant'Agostino stesso aveva detto qualcosa di simile e che San Tommaso aveva creduto di doverlo correggere. Il grande Arnauld, nella sua disputa con Malebranche, pare suggerirgli di ritornare a questa opinione agostiniana, ma Malebranche non ne vuol sapere e per quanto giustifichi Sant'Agostino adducendo che dovendo trattare quello con i Manichei, gente piuttosto rozza, era costretto ad offrire a loro argomenti che potessero comprendere, respinge la tesi e fa dell'ironia anche a questo proposito in maniera abbastanza pungente: « Le ombre sono necessarie in un quadro e le dissonanze nella musica: dunque è necessario che le donne facciano aborti e partoriscano una infinità di anormali. Quale conseguenza!... Questi anormali non sono visti che dalle levatrici e non vivono che pochi giorni, tanto sono necessari alla bellezza dell'universo... Vi saranno degli anormali nella Chiesa futura (in cielo) e degli empi nella santa Città? » [4]. Malebranche

[3] *Conversazioni di Metafisica*, IX, 39.
[4] Terza lettera in risposta al I libro delle *Riflessioni* di Arnauld.

non contesta che gli anormali o gli empi non abbiano un loro posto nell'opera di Dio; ma questo significa semplicemente che Dio sa ricavare il bene dal male, e rimane da dare la spiegazione di questo.

Per questa spiegazione Malebranche ricorre, almeno in prima istanza, all'affermazione del peccato originale; e non vi ricorre soltanto come a una spiegazione normale, come fa Pascal e con lui tutti i teologi, ma come ad una spiegazione indispensabile che egli intende stabilire metafisicamente. Infatti, egli dice, l'opposizione che vi è in noi fra la legge del corpo e la legge dello spirito tende a mettere Dio, se egli ne è responsabile, in opposizione con se stesso. « Non si tratta solo di disordine, ma si tratta pure d'una contraddizione, il che non può essere in quanto Dio non si contraddice, né combatte contro se stesso »[5]. « E' evidente, si legge in altro luogo, che la natura è corrotta e che si trova nel disordine, poiché lo spirito è naturalmente portato ad amare i corpi, che, per altro, non sono affatto amabili... Il peccato originale o il disordine della natura non ha dunque bisogno di prove, perché ciascuno sente in se stesso una legge che lo rende prigioniero e lo sconcerta, e una legge che non è affatto stabilita da Dio, poiché è contraria all'ordine immutabile della giustizia, che è la regola inviolabile di tutte le nostre volontà »[6].

Tutte queste proposizioni sono alquanto sofistiche. Perché i corpi non sarebbero « amabili »? E nondimeno noi non siamo manichei! E qual disordine vi è, in sé, e indipendentemente da un piano positivo di Dio che ne sarebbe turbato, a che una natura mista quale è l'uomo, spirito e materia, provi in lui una legge duplice, la cui conciliazione dà luogo a una difficoltà morale? Obbligare Dio, perché non sia in contraddizione con se stesso, ad offrirci dei problemi già risolti, invece di incaricare noi a risolverli, è un abuso. San Tommaso è di ben altra saggezza su questo punto; egli ha ben compreso infatti che la metafisica qui non ha nulla da fare, e che essa piuttosto perorerebbe — se non si dessero convenienze morali tratte dalla bontà di Dio — per la conservazione tale e quale di un grado ontologico che unisca la materia allo spirito.

Il genio di Malebranche non poteva tuttavia limitarsi, nella spiegazione del male, a questo ricorso sedicente forzato e allora chiedendosi quale possa essere la spiegazione del peccato originale e perché mai Dio lo abbia permesso egli ricerca una soluzione generale che renda conto di tutto il male, naturale o umano.

Il nostro pensatore non si limita ai disordini della natura considerati in se stessi; egli non ne tratta; così afferma, che per fare l'esperimento dei principî che si possono adottare e che riguardano i mali umani. Quali sono questi principî? Noi ne abbiamo dato, all'inizio, la formula generale, ma è necessario ora precisare e Malebranche lo fa in risposta al celebre dilemma enunciato dall'antichità, per il quale, dicono alcuni, non vi è risposta.

Il dilemma può essere formulato in questi termini: o Dio vuole il bene e in particolare la salvezza spirituale di tutti gli uomini, o non lo vuole affatto. Se egli lo vuole, e nonostante ciò molti uomini sono infelici

---

[5] *Conversazioni cristiane*, IV.
[6] *Ricerca della verità*, VIII, art. 3.

e si perdono, come ognuno ne conviene, vuol dire che è impotente, se poi non lo vuole, significa che non è buono. Ma, osserva Malebranche, voi dimenticate una terza ipotesi che egli cioè voglia sinceramente, che anche lo possa, ma che non lo debba per una ragione tratta dalla sua saggezza. « Quando Dio non fa ciò che può e ciò che vuole, significa che non lo deve affatto... Può darsi che la sua saggezza o la giustizia che egli deve a se stesso lo renda per così dire impotente » [7].

Ma qual'è questa giustizia che Dio deve a se stesso e di quali regole di saggezza si tratta? Qui è contenuta la grande idea di Malebranche, idea che egli ha esaminato in tutti i suoi particolari fiducioso che essa possa chiarire tutto. Dio agisce sempre per il meglio, e questo meglio non è unicamente relativo alla bontà di ciò che fa, ma riguarda anche il modo nel quale egli lo fa. Ora è proprio della saggezza di Dio che il suo modo d'azione non si manifesti affatto attraverso volontà particolari, ma attraverso leggi generali. « Egli vuole che le sue vie lo glorifichino con la loro semplicità, con la loro fecondità, la loro universalità, la loro uniformità, con tutti i caratteri che esprimono le qualità che egli si gloria di possedere » [8].

Quando si obiettano a Malebranche gli effetti disastrosi che possono derivare da un siffatto modo d'agire, risponde che « Dio ama più la sua saggezza delle sue opere ». Per conseguenza egli non guarda sempre al più perfetto e al meglio, perché può darsi che una più grande perfezione esiga una complicazione di mezzi poco in accordo con la saggezza organizzatrice che stiamo definendo. Non si complica indefinitamente un meccanismo per un piccolo vantaggio nel rendimento. « Dio dunque non ha voluto fare l'opera più perfetta che si potesse, ma soltanto la più perfetta in rapporto alle vie più degne di lui » [9].

Se poi si insiste sulla bontà di Dio Malebranche risponde: « Dio ha in sé buone ragioni per fare ciò che fa, le quali per altro non si accordano sempre con una certa idea di bontà e di carità assai gradita dal nostro amor proprio, che però è contraria alla legge divina, a questo ordine immutabile che racchiude tutte le buone ragioni che Dio può avere » [10]. In questo spirito si può pensare che Malebranche sottoscriverebbe senz'altro questi versi dell'Hugo nel componimento *A Villequier:*

> Nos destins ténébreux vont sous des lois immenses
> Que rien ne déconcerte et que rien n'attendrit.
> Vous ne pouvez avoir de soudaines clémences
> Qui dérangent le monde, ô Dieu, tranquille esprit [11].

Dio potrà in certi casi esercitare, senza dubbio, la bontà, della quale si parla stornando con il miracolo gli effetti di certe leggi; ma il miracolo non può divenire una legge comune senza un grave detrimento per

---

[7] *Risposta alla Dissertazione*, cap. XI, paragr. 12.
[8] *Conversazioni di Metafisica*, IX.
[9] *Conversazioni*, IX, paragr. 10.
[10] *Ibid.*, paragr. 3.
[11] I nostri destini tenebrosi vanno sotto leggi immense / Che nulla può sconcertare e nulla può commuovere. / Voi non potete avere improvvise clemenze / Che sconvolgano il mondo, o Dio, spirito immutabile.

le vie provvidenziali, né, per altro, lo si può pretendere. Un Dio « umanamente bonario » non sarebbe più un Dio.

Tuttavia ciò che così si dice dei modi di agire di Dio deve essere riferito alla sua azione nello svolgimento della durata della sua opera, in quanto il primo ordinamento delle cose fu stabilito in modo ben diverso. Allora le volontà divine, furono assai particolari — e qui è evidente l'influsso dell'*impulso* cartesiano —, perché, in seguito, tutto potesse procedere per mezzo di volontà generali. « Quando Dio creò il mondo, gli uomini, gli animali, le piante, i corpi organizzati che racchiudono nelle loro semenze ciò che è necessario a garantire a tutti i secoli la loro specie, egli lo ha fatto con volontà particolari. Ciò avveniva per molte ragioni, né d'altra parte poteva avvenire diversamente. Ma poiché questo modo d'agire era, per così dire, basso e servile in quanto era simile in un senso a quello d'un'intelligenza limitata, Dio l'ha abbandonata, dal momento che ha potuto esimersi dal seguirla, e dal momento che ha potuto prendere per la condotta del mondo una via più divina e più semplice. Ora *egli si riposa* » [12].

Questa interpretazione del riposo divino è curiosa in quanto non si tratta di ozio, chè al contrario Malebranche attribuisce a Dio ogni azione e nessuna all'uomo; si tratta d'un'azione conforme a leggi generali, che *in ciò* può essere accostata a quella d'un sovrano che agisce avendo come intermediario le leggi.

Anche nell'ordine soprannaturale, il regime delle leggi è lo stesso e il funzionamento comune ai due ordini è rappresentato con un paragone tolto da Sant'Agostino. La pioggia cade sul mare al quale essa non apporta alcun beneficio, mentre sarebbe tanto utile alla fecondazione dei campi, nei quali la siccità distrugge il raccolto. Tuttavia si tratta d'un male parziale e relativo in quanto deriva dalle leggi generali della natura per se stesse buone e sagge e utili all'insieme. Ugualmente la grazia viene distribuita secondo leggi che possono portare alla dannazione di quest'uomo e alla salvezza di quell'altro, senza che vi sia da parte di Dio volontà particolare a tale effetto, ma conformemente ad una giustizia generale, a una saggezza che rende l'insieme dell'opera soprannaturale degna di Dio [13].

Queste proposizioni non si possono certo accostare al Vangelo, per il quale « tutti i capelli delle vostre teste sono contati »; ma inoltre non si può troppo stupirsi che questo grande metafisico, e tale è infatti Malebranche, possa dar prova in alcune delle sue spiegazioni precedenti d'una siffatta debolezza metafisica. E il grande Arnauld poteva facilmente dimostrare che volendo imporre, in tal modo, a Dio modi di azione si faceva torto alla sua libertà sovrana e al tempo stesso si poteva far dubitare della stessa libertà umana [14]. A sua volta Bayle, rilevando la schiavitù che Malebranche impone a Dio nel nome della ragione ragionante, accusava un tale raziocinio di voler istituire « un *fatum* più che stoico ». Ma da un punto di vista meno trascendentale si potrebbe dire a questo eccellente pensatore

---

[12] Lettera in risposta al I libro delle *Riflessioni* dell'Arnauld.
[13] *Meditazioni*, X, XII, XIV e XX.
[14] Cfr. *Riflessioni sul sistema del P. Malebranche*, cap. XXVI.

che quel che importa non soltanto a noi, viventi, ma ancora agli attributi divini sono, se si vuole, i modi d'agire, a condizione però di considerare i risultati; senza di che si può pensare a un conduttore di quadriga che guida in modo superbo e traccia sul terreno una curva impeccabile, ma uccidendo migliaia di persone.

La riflessione è tanto più accettabile, poiché, nella persuasione del nostro autore, le leggi da lui preconizzate si risolvono in un spaventoso disastro. Ed egli supera Massillon e tanti altri (che non ne sanno nulla) per quanto riguarda il piccolo numero degli eletti. « Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini, dice, ma egli non ne salva forse che la centesima parte ». « Di mille persone non ve n'è forse neppure una ventina che sia veramente salvata ». « I dannati supereranno venti volte, cento volte gli eletti » [15]. In verità che può saperne lui? In ogni caso tuttavia ciò provoca dei dubbi sull'efficacia delle « grandi leggi » per soddisfare la bontà e anche la saggezza divina.

Ciò non riguarda il nostro pensatore, il quale cammina diritto per la sua strada. Trattando del peccato originale egli si meraviglia che ci si chieda: come ha potuto Dio permettere la caduta della sua umanità fino dal suo primo passo? Secondo lui sarebbe stato da parte di Dio un derogare, se si fosse « abbassato » ad una particolare volontà salvatrice. « Una tale condotta non avrebbe fatto pensare a una certa compiacenza divina nei confronti di Adamo, ad un considerevole rapporto fra Adamo e Dio? ». No, « Dio deve rimanere immobile quando vede perire la sua opera per il peccato del primo uomo, al quale aveva donato sufficienti risorse per vincere le tentazioni. Infatti soltanto attraverso la sua immobilità, soltanto attenendosi alle leggi generali, egli esprime la sua infinità, la sua divinità, e dice che egli è Dio » [16].

Si riconoscerà che in tutto ciò Malebranche antropomorfizza assai, e che il suo umano modo di parlare non è molto umano. Gli sembra naturale che Dio sacrifichi alla sua dignità e alla bontà delle sue leggi la felicità concreta delle sue creature viventi, la quale perisce in una sola, come se egli non fosse il creatore e il padre di tutti individualmente e come se relativamente a ciascuna persona le sue leggi non operassero in suo nome. Il Vangelo non ci insegna ciò? Il razionalismo sfrenato del Malebranche lo ha indotto a dimenticare i nostri tesori; per noi, al contrario, vale molto di più rifugiarsi nel mistero come ha fatto Pascal, che pretendere di spiegare tutto e offendere la mente e il cuore con tali ragionamenti.

Una considerazione che incoraggia molto Malebranche a persistere nel suo ottimismo metafisico malgrado gli scacchi riconosciuti e anche esagerati del piano creatore è l'Incarnazione. Per lui l'Incarnazione non è il pezzo di raccordo e neppure l'unguento spirituale che ordinariamente ci si immagina. Guarire l'uomo non avrebbe nessun significato; il regno delle leggi non sarebbe sufficiente per accordare tutto? No; qui si tratta di dare all'universo una ragione di essere veramente divina, senza la quale non meriterebbe di esistere. Il mondo deve essere il migliore possibile

---

[15] *Risposta alla Dissertazione*, cap. III, paragr. 16.
[16] *Contro la Prevenzione*, compendio del *Trattato della Natura e della Grazia*, 22.

e non può essere tale se non è, in certo modo, infinito. E poiché da solo non può esserlo, lo sia dunque per mezzo del Cristo. E perciò il Cristo del Malebranche non è principalmente Redentore, ma, se così posso dire, Mediatore metafisico. Egli è stato concepito come la parte fondamentale della creazione e grazie a lui questa creazione vale infinitamente, quali che siano le sue tare, e come che sia della dannazione eterna della stragrande maggioranza degli uomini [17]. Malebranche non osa dire che la caduta originale sia stata disposta in vista della riuscita di un così bel piano, ma dice che tale fu la ragione di permetterla.

Infine, Malebranche non ha gli stessi scrupoli di San Tommaso in ciò che concerne l'attribuzione a Dio delle stesse azioni cattive, delle infelicità, degli inganni. « Dio fa tutto, i beni come i mali. Fa cadere le rovine d'una casa sul giusto che va a soccorrere un miserabile come sullo scellerato che va a sgozzare un uomo dabbene ». Così egli ha scritto, senza preoccuparsi, nella decima *Meditazione* (VII med.) in nome della dottrina generale dell'autore che nega alle creature una qualunque attività effettiva. Quel che non fanno le creature è pur necessario che lo faccia Dio e perciò è lui che sferra il colpo dell'assassino in nome delle leggi generali. Anche per San Tommaso Dio è il presupposto di ogni attività creata, tuttavia il Dottore, quando si tratta del male si preoccupa di dire che esso è pura privazione e pertanto non implica l'attività creatrice. Malebranche, al contrario, che ha fatto tanta metafisica, ha dimenticato quella.

Riassumendo: Malebranche compie grandi sforzi onde risolvere per il meglio il problema che ci interessa, e c'è molto da conservare nelle sue considerazioni qualora si riesca a liberarle da un razionalismo esasperato e quasi offensivo alla maestà divina. E' uomo dotato di genio e vi si affida con eccessiva confidenza, ignorando forse che Dio non ha genio, che la sua essenza incomprensibile non si può ridurre alle nostre categorie razionali, quantunque non gli siano contrarie, in quanto provengono da lui. « *I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le mie vie non sono le vostre vie dice Jahvé* » (Isaia, LV, 8). Il nostro pensatore avrebbe dovuto aver presente queste parole; ma Descartes l'aveva troppo sedotto perché il fisicismo e l'inganno delle *idee chiare e distinte* non lo sviassero.

SPINOZA (1632-1677)

In Spinoza affrontiamo un profondo pensatore che Parmenide, attraverso il tempo, saluterebbe come un fratello, riconoscendo in lui quel senso dell'unità dell'essere senza il quale non vi è metafisica. Ma, sia nel caso di Parmenide come nell'altro di Spinoza sarebbe stato necessario equilibrare questo prezioso sentimento con una intuizione sufficiente del reale creato, emanazione, senza dubbio, ma emanazione autonoma dal-

[17] *Conversazioni sulla Metafisica,* IX.

l'Uno creatore. Mancando questa seconda intuizione ed essendo sacrificato il relativo all'Assoluto si può sospettare delle conseguenze relative al problema del male. Noi siamo dinnanzi, con Spinoza, ad un ottimismo trascendentale, nel quale il male sarà riassorbito in modo completo, o piuttosto considerato come inesistente in sé ed esistente soltanto a titolo di punto di vista d'una creatura particolare, come, ad esempio, l'uomo o un qualunque vivente.

Questa, in sostanza è la dottrina generale di Spinoza, il quale nel *Breve Trattato* si esprime in questi termini formali: « Tutti gli esseri e tutte le opere della natura sono perfette ». E ciò si comprende. Il mondo non è che manifestazione dell'Assoluto, e manifestazione necessaria. Gli *attributi* e i *modi* della Sostanza unica non la degradano, come al contrario comportavano le emanazioni plotiniane, ma la lasciano alla sua perfezione, della quale essi stessi partecipano pienamente, se pienezza e partecipazione possono andare insieme.

Tutto procede con una eterna necessità e con una assoluta perfezione, ripete sempre Spinoza [18], intendendo per perfezione la totalità di ciò che può concepire una intelligenza infinita e di ciò che contiene una sostanza infinita dai modi infiniti come lei. Questa perfezione di Dio fa la perfezione di tutto ciò che da lui procede per una necessità del suo essere e perciò se il male esistesse sarebbe una malattia di Dio. Il fatto e il diritto sono così identificati nel giudizio e il male non ha alcun significato se non relativo. Ma relativo a che cosa? si chiede Spinoza. A un punto di vista dei nostri giudizi per ciò che concerne le cose; ai nostri desideri per ciò che concerne ciò che ci riguarda. In ultima analisi noi non desideriamo una cosa perché la giudichiamo buona, il che equivarrebbe a credere ad una bontà obiettiva che in realtà è priva di qualunque significato, ma noi la giudichiamo buona perché noi la desideriamo. E questo si può dire anche per il male [19].

Sotto tutte le forme Spinoza ritorna all'affermazione che tutto è bene, essendo ciò che può essere, essendo ciò che è necessario che lo sia come espressione particolare della perfezione divina. Non c'è quindi né da lodare né da maledire; non c'è che da comprendere e per l'uomo non può essere definito buono se non ciò che l'aiuta a comprendere; cattivo ciò che al contrario gli impedisce di comprendere [20].

E comprendere è appunto il grande termine per questo esasperato razionalista. Decidetevi deboli uomini, che create i beni e i mali alla stregua delle vostre sensibilità o di una riflessione senza regola, a giudicare tutto dal punto di vista di Dio; incominciate da Dio come dalla Necessità prima dalla quale derivano tutte le altre e sappiate che tutto deriva con un rigore pari a quello per cui dalla natura del triangolo viene che i suoi angoli sono uguali a due retti. Credete voi che nella deduzione geometrica vi sia posto per il male? Altrettanto avviene per quello che, secondo le stesse leggi, procede da Dio. Se poi la vostra sensibilità giudica diversamente è affar suo, ma sta in voi correggerla con il giudizio, sco-

[18] *Etica*, libro I, appendice.
[19] *Ibid.*, libro III, scolio del teor. IX.
[20] *Ibid.*, libro IV, teor. XXVII.

prire l'errore e vedere il male riassorbito nell'universale razionalità della natura.

E non siate qui vittime d'un equivoco. I cristiani pure vogliono vedere il male riassorbito nel bene, ma concepiscono questo processo in modo tutto affatto diverso, pensando un ordine in qualche modo chiamato alla presenza della loro ragione o della loro sensibilità per soddisfarle, dovendo infine tutto accordarsi ai loro desideri sotto il nome di Bene sovrano. Nel caso di Spinoza, nulla di simile in quanto si tratta della razionalità come tale. Ma perché non dobbiamo accontentarci di ciò? Il male quale noi l'intendiamo e lo esperimentiamo è inevitabile e il giudizio che ne ricava la nostra sensibilità non dipende da noi. Ma non possiamo salire più in alto, rifugiarci nei *templa serena* del pensiero nel quale la Necessità eterna, che è Dio, ci apparirà, essa e tutto ciò che da essa deriva con la necessità dell'identico, come sovranamente buona? Il segno =, in algebra significa l'identità dei termini che esso mette in rapporto. Ora l'identità non è minore fra Dio e ciò che da Dio emana nell'unità della Sostanza. Voi chiamate beni o mali queste emanazioni, e la definizione non è arbitraria in quanto si riferisce ai vostri sensi e alla vostra immaginazione; ma per la vostra ragione, se giudica bene, rimane l'identità. Pensate allora alla divina Essenza; amatela dell'amore che è dovuto al perfetto secondo la giusta ragione e allora tutto ciò che da lei vi viene vi apparirà buono e cioè ogni persona o ogni cosa o ogni avvenimento, e il male, per voi non esisterà più. E qui Spinoza, ebreo, non esita a citare questo testo di Giobbe, da lui interpretato come una conferma del suo ottimismo determinista: « Se noi riceviamo dalle mani di Dio i beni, perché non anche i mali? » (Giob., II, 10).

La somiglianza di questo atteggiamento con quello degli Stoici e dei Cristiani è abbastanza evidente anche se le ragioni non sono le stesse. Gli Stoici credono alla finalità e così a una certa concordanza fra le cose e i desideri; attribuiscono ai beni e ai mali della fortuna, per quanto nel loro irrigidimento morale si rifiutino di dar loro queste definizioni, una oggettività e, infine e soprattutto, credono a una certa maternità della Natura in rapporto all'uomo, e a lei si sottomettono come dei figli. Nella concezione di Spinoza tutto è geometrico. Da Dio a noi vi è deduzione, ma non vi è invece finalità. Non vi è Provvidenza e noi non possiamo pretendere alcuna sollecitudine divina. Vi è ciò che è; vi è Dio dal quale deriva tutto ciò che è e la sottomissione che ci è richiesta è quella che si può accordare alla verità di un teorema. A Dio noi dobbiamo un amore intellettuale (*amor intellectualis*), quello che conviene a una natura ragionevole rispetto a un oggetto di ragione, e alle emanazioni di Dio noi dobbiamo un'adesione della stessa specie. E ciò deve, per noi, essere sufficiente.

L'irrigidimento stoico non è qui, dunque, più necessario, è sufficiente la dissoluzione dell'io nell'universo. L'orgoglio, forse, ha una parte nell'una come nell'altra sintesi; in ogni caso bisogna convenire che sia il pensatore di Amsterdam, sia Epitteto o Marco Aurelio hanno ben disimpegnato la propria parte.

È importante notare che questa dottrina può molto variare di carattere, in funzione dell'idea che ci si fa del Dio di Spinoza e, per conse-

guenza, delle relazioni spirituali che con Dio sono possibili. L'*amor intellectualis*, forse, può umanizzarsi e allora il paragone che poco prima abbiamo posto fra i rapporti di tutte le cose con Dio e i rapporti geometrici, non è forse rigoroso.

Le opinioni dei critici, su questo punto, non concordano affatto. Il Bayle definisce Spinoza « un ateo per sistema » e la sua dottrina una « assurdità prodigiosa », una « mostruosa ipotesi » [21]. Malebranche diceva: « Il miserabile che pretende fare dell'universo il suo Dio non ha Dio, non è che un ateo dannoso ». Voltaire, a sua volta, rappresenta il filosofo di Amsterdam nell'atto di accostarsi a Dio per sussurrargli:

Je crois bien, entre nous, que vous n'existez pas [22].

D'altra parte Hegel, Schelling, Novalis, considerando non più, come i primi, che Spinoza annega Dio nella natura, quando dice *Deus sive Natura*, ma affermando, al contrario che egli riassorbe in Dio la natura e gli oggetti della natura a titolo di attributi e di modi dell'unica Sostanza, vedono ormai nel sistema un *acosmismo*, un deismo esasperato che induceva Novalis a vedere in Spinoza un uomo « ebbro di Dio ».

Non è nostra intenzione risolvere la questione e perciò preferiamo lasciare ad una grande memoria tutte queste possibilità. Pur supponendo che il Dio di Spinoza abbia una soggettività consistente e cosciente, come il Brahma di molti filosofi indiani, la sua identità con il mondo resterebbe una grande tara, che inciderebbe fortemente sul problema che ci interessa; ma sarebbe ben diverso il rapporto fra il fedele e quel Dio in presenza dei mali del mondo, e quello che può essere il sentimento del puro geometra dell'*Etica*, credente in proposizioni sintetiche o analitiche e a un Assioma eterno. L'*amor intellectualis*, senza mutare natura, potrebbe allora essere una pietà; l'accettazione del male una comprensione ancora, nel senso tuttavia di comprendere un amico o le prove che vengono da un amico; che ci sia poi o non la riconoscenza, si sentirebbe, si potrebbe sentire che vi è *qualcuno* disposto ad accogliere gli slanci della nostra anima.

Un altro ordine di questioni si pone sempre in merito alla sintesi spinoziana e al problema del male. Noi abbiamo parlato fin qui del male in generale, e soprattutto del male cosmico; ci rimane ora da vedere che cosa pensa il nostro filosofo del male morale e se vi è nell'*Etica* una dottrina del peccato. La dottrina c'è, assai paradossale, e si costituisce pressapoco così.

Secondo Spinoza tutto è determinato in Dio e tutto, comprese le azioni umane, obbedisce a una necessità. Sarebbe dunque inutile parlare di peccato o di virtù, come generalmente vengono intesi e cioè nel senso dell'esercizio di una libertà che qui non esiste, e di una responsabilità evidentemente illusoria. D'altra parte il risultato dell'azione morale, il

---

[21] *Dizionario storico e critico*, V, pp. 207-208.

[22] *Poesie filosofiche* - « I sistemi ». In confidenza, io credo che voi non esistete.

perfezionamento e il bene supremo che ne è il termine, non possono essere l'effetto d'una iniziativa dell'agente, dal momento che ogni iniziativa viene da Dio e si spiega verso noi, secondo i modi della necessità.

Ma se la perfezione umana e il bene supremo che la corona non sono, invero, che la perfezione di Dio manifestata qui o là in modo più o meno felice, e non essendovi lo sforzo morale per nulla quale vera iniziativa e permeata di responsabilità, non è men vero che tutto ciò può essere definito e proposto alla ragione che ne è il giudice. Così si manifesterà la virtù o l'assenza di virtù degli esseri, quando essa non possa crearsi in modo autonomo.

Ammesso ciò come conseguenza del sistema metafisico dell'autore, si rientrerà apparentemente nella via comune, costruendo una morale, di cui l'*Etica* è per noi una testimonianza assai coerente. La virtù sarà definita, come tradizionalmente si è fatto, come una obbedienza alle leggi della ragione e così a Dio che si manifesta in noi nella forma di esseri ragionevoli. Le passioni sono cieche. Esse hanno la loro ragione apparente, che seduce, ma non hanno la loro ragione *adeguata*, riferita cioè al supremo, e così, riposando sul falso sono cattive non in se stesse, poiché esse sono necessariamente quel che sono, ma in rapporto all'anima che esse pretendono di accontentare e in rapporto alla natura generale, a Dio, che in esse non si esprime più. Di qui il peccato che è il disaccordo con Dio, il disaccordo con la natura generale che gli è identica, ed infine il disaccordo con se stesso nella propria realtà adeguata e nei propri profondi desideri. Al contrario, l'azione giusta, e cioè ragionevole ci mette in accordo con noi stessi e con tutto, spezza la catena delle passioni, che ci rendono schiavi dei loro oggetti e ci avvicina, poco a poco alla rassomiglianza con la Sostanza prima: « *Siate perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste* ».

Questa felice perfezione viene da Dio stesso e ne deriva necessariamente; ma essa è tale ed è caratterizzata dal ritorno dell'anima al suo Principio, come già aveva spiegato la filosofia neo-platonica e la dottrina cristiana. L'uomo che riconosce di essere nella verità, che è in relazione con il primo Necessario e ne segue le inclinazioni con giusti giudizi ai quali si uniformano i suoi atti, è amico di Dio e procede verso la beatitudine. Il contrario crea il contrario e cioè la decadenza e l'infelicità come nel cristianesimo.

Soltanto, con un capovolgimento inevitabile in una dottrina determinista e nemica delle cause finali, la felicità o l'infelicità dell'anima, la sua bontà o la sua malizia, per quanto manifestate come risultato dell'azione o nell'azione stessa, non sono affatto l'effetto di una iniziativa del soggetto, né la sua propria opera, ma ne sono al contrario la causa. L'anima agisce virtuosamente perché, per sua natura è portata alla felicità e al bene e non produce la felicità o il bene perché agisce virtuosamente. In tal modo tutto viene a trovarsi capovolto e discorsi simili a quelli di un Padre della Chiesa vanno ad oscurarsi in una foresta inestricabile di non-sensi.

Gli è perché, ancora una volta, per questo filosofo tutto deve essere spiegato analiticamente, risalendo al primo Necessario dal quale emana ogni cosa. Da questo primo Necessario quindi emana nell'anima ciò che

la rende felice e amica del bene prima di determinare le sue apparenti iniziative, e cioè i suoi atti. Essa è virtuosa nella misura nella quale essa è già felice, ed essa compie atti di virtù nella misura nella quale è già e necessariamente virtuosa. Nel caso contrario avviene il contrario.

Ne consegue che il travaglio morale non è un compito dell'agente morale, ma è un dono. E una tale dottrina riecheggia le eresie che attribuiscono la salvezza unicamente alla grazia e alla predestinazione, alla esclusione del merito e della sua propria causalità. Da questo punto di vista, infatti, la dottrina spinoziana si risolve in una predestinazione universale, senza tuttavia trascendenza divina, e per conseguenza senza l'intervento dell'autonomia degli agenti creati, della loro responsabilità, del loro merito o del loro demerito in senso proprio.

Spinoza parla lo stesso di giustizia e di ingiustizia, di peccato e di merito, ma intende obbiettivamente questi termini, riferendoli cioè al fatto e non all'iniziativa che egli rifiuta, o, meglio, che egli attribuisce al primo Principio. Egli intende così definire un ordine *in sé*, segnatamente in rapporto all' ordine sociale, con il quale prepara le teorie puramente positive del diritto. In fondo, per il panteismo spinoziano, il bene e il male morale, quali gli uomini li hanno sempre concepiti, non esistono; ma esso ne è un succedaneo che ne riproduce i rapporti nei loro termini. Felice colui che sa accontentarsi di ciò.

Aggiungiamo che Spinoza non rinuncia a continuare lo studio del bene e del male sul terreno religioso, intendendo però la religione, alla maniera di Kant, « nei limiti della ragione » Malebranche diceva che « la religione è la vera filosofia »; per Spinoza è l'inverso. Egli specula sul dogma ma per dissolverlo nella pura ragione. In Gesù riconosce « il filosofo sovrano » perché ha spiritualizzato la vita umana; tuttavia di questa spiritualizzazione ritiene soltanto ciò che interessa il suo intellettualismo sfrenato. Egli non crede che, per la salvezza umana, sia necessario conoscere Cristo secondo la carne; è sufficiente, per lui, conoscere la saggezza di Dio che si manifesta in lui in modo tanto eminente. In questi termini, egli giudica il bene ed il male, la virtù o il peccato, come li giudicava Gesù [23].

Rimane ora da vedere ciò che Spinoza considera o non considera affatto come effetto postumo della moralità o della immoralità umana. Crede egli all'immortalità? Intorno a questa domanda si discute come si discute intorno alla natura del suo Dio. E' certo tuttavia che egli crede all'*eternità* dell'anima, che però non è la stessa cosa. L'anima è eterna perché non è altro che un'idea di Dio, uno dei modi, per Dio, di prendere coscienza di se stesso; essa si manifesta nel tempo; ma non ne dipende quanto alla sua essenza, e, dopo la morte, perciò, può ritrovarsi quale è sempre stata. Un'altra questione è quella di sapere se questa eternità dell'anima in Dio è o non è cosciente. Victor Brochard e Victor Delbos credono che lo sia; ma nulla è meno sicuro. In ogni caso l'immortalità dell'anima,

[23] *Trattato di morale*, I, cap. II, II.

in quanto essa è nel tempo e legata al corpo mortale, per Spinoza consiste nel raggiungere, attraverso l'intesità della sua vita interiore, mentalmente e nel godere intuitivamente quell'essere eterno che essa possiede in Dio, e nel trovarvi la sua beatitudine. « *Il Regno di Dio è in voi* » ha detto il Cristo. Il cristiano, anche se dovesse completamente morire, non parteciperebbe meno, finché vive, dell'eternità di Dio, e a tal proposito lo si potrebbe dire un essere eterno. E' quanto basta per soddisfare Spinoza. Poco mi importa di sopravvivere — sembra dire —: avrò vissuto la mia eternità in tutta la mia vita.

La differenza consiste nel fatto che il Vangelo non rinnega per questo motivo la vita futura e le conseguenze eterne della vita terrestre. *Le nostre opere ci seguono*. Per Spinoza la forma della vita terrestre e il riconoscimento o la rinnegazione dei rapporti divini non comportano alcuna sanzione.

Dopo quanto si è esposto si converrà che ci si trova alla presenza di una dottrina ben fallace. Si potrebbe dire di Spinoza che egli si è fatto ottimista attraverso la sublimazione razionale del suo pessimismo. Non ingannato da alcuna illusione si sente preso in un vortice di avvenimenti spesso dolorosi e sempre inevitabili; e descrive il male con una lucidità estrema, e, tubercoloso, in preda alle persecuzioni, non può non avvertirlo su di sé. Ma è così affascinato dall'eterna e divina necessità delle cose, che egli vi si rifugia, sembra, in un modo del tutto naturale, e trasforma in gioia intellettuale, quello che, per natura, potrebbe altrimenti provocare l'orrore. L'*Etica* respira la pace. Una falsa pace, forse; ma colui che aveva iniziato la ricerca con il proposito di incontrare questa amica di ogni cuore umano [24] non poteva confessare facilmente il suo scacco. Accusa il colpo ma si irrigidisce come un regolo e non acconsente all'amara disfatta.

Il lettore ha compassione, ma non potrebbe trovarvi una soluzione per l'uomo.

PIETRO BAYLE (1647-1706)

Pietro Bayle occupa, nella serie dei pensatori della fine del XVII secolo, un posto assai importante. Questo agile spirito, d'una notevole erudizione e d'una facilità meravigliosa nella discussione, di una singolare chiarezza nell'esposizione delle opinioni e delle dottrine ha molto influito sull'evoluzione descritta da Paolo Hazard nella sua magistrale opera *La crisi della coscienza europea alla fine del XVII secolo*. Egli si interessò di tutte le dibattute questioni del suo tempo, qualche volta portando un personale contributo, ma più spesso accontentandosi di descrivere, di argomentare, di obiettare, senza portare molto di sodo alla ricerca del vero, come se la discussione valesse per se stessa e dovesse bastare a uno spirito ben educato. Voltaire lo definiva « l'Avvocato generale dei filosofi » per quell'abilità che egli aveva nell'istruire le cause intel-

[24] Cfr. *Trattato sulla riforma dell'intelligenza*, init.

lettuali, evitando, per quanto gli era possibile, di concludere, lasciando soltanto intendere ai più intelligenti quale fosse, in proposito, il suo pensiero.

Nel *Poema sul disastro di Lisbona,* Voltaire così lo descrive:

> La balance à la main, Bayle enseigne à douter.
> Assez sage, assez grand pour être sans sistème,
> Il les a tous détruits: il se combat lui-même [25].

La sua posizione nei confronti del problema del male e del pensiero cristiano è sempre assai cauta e guardinga. Esalta la fede e mostra di sottolinearne tanto più la grandezza, quanto più essa continua ad affermarsi con ragione, malgrado argomentazioni che egli si sforza di mostrare invincibili. Oggetto di una adesione sentimentale e pratica, buona per ragioni morali e sociali questa fede ha il consenso personale di Bayle — così almeno sostiene; a parole egli le si assoggetta deliberatamente, per quanto la giudichi incompatibile con la nostra ragione così come essa si esplica in altre materie. Può darsi — egli osserva — che vi possa essere un accordo nell'assoluto, ma questo non può farcisi evidente; ciò che, invece, appare è il contrario, di modo che il dogma deve essere tenuto su un piano isolato, senza comunicazione con quello che lo può dissolvere e deve essere rispettato quando però i suoi soggetti avranno detto il fatto loro. Leibniz ha perfettamente caratterizzato la posizione di Bayle dicendo che « egli vuol far tacere la ragione dopo averla fatta parlare eccessivamente » [26]. Egli attacca con audacia e dice per concludere: sottomettiamoci, dal momento che così vuole la fede. Ciò si presta al sospetto; ma non si devono sospettare facilmente le anime.

Comunque sia eccolo attento al problema del male. Vi ritorna assai spesso nel suo grande *Dizionario storico e critico* e lo tratta a parte nelle discussioni con molti suoi contemporanei, segnatamente nella sua *Risposta alle questioni di un Provinciale* (I cap. LXXIV e segg.; cap. XCV e segg.). Il suo atteggiamento qui si mostra in pieno. Acquisito per fede che vi è un solo Dio, onnipotente, buono e saggio, evidentemente la presenza del male nel mondo deve potersi spiegare in questa supposizione, e tuttavia, quando vi si guardi con occhi chiari appare tutto il contrario. I manichei l'hanno affermato da molto tempo, ed hanno aderito alla teoria dei due Principî, senza la quale il mondo sarebbe parso loro incomprensibile; ma essendo dei malaccorti non hanno saputo estendere i loro vantaggi. Come avrebbero messo in imbarazzo gli ortodossi, se avessero saputo far valere gli argomenti suggeriti contro le credenze di quelli dalla presenza e dalla vastità del male!

Allora Pietro Bayle, con uno strano atteggiamento del quale il *De Natura Deorum* di Cicerone è un anticipato modello, si sostituisce a questi malaccorti polemisti per dimostrare che la loro causa non è, in fondo, tanto cattiva. Il problema della Provvidenza, tanto vicino al nostro, viene

---

[25] La bilancia alla mano, Bayle insegna a dubitare / Troppo saggio, troppo grande per essere senza sistema, / Tutti li ha distrutti e così combatte se stesso.

[26] *Teodicea,* prefazione.

discusso, nell'opera di Cicerone, da un epicureo, da uno stoico, da un accademico e da un pontefice nelle sue funzioni, Aurelio Cotta. Questi naturalmente afferma di attenersi alla dottrina degli antichi, che egli rappresenta come pontefice, ma ciò tuttavia non gli impedisce di accanirsi contro la tesi di Balbo, lo stoico che difende la causa degli dei provvidenti. I suoi argomenti sono stranamente simili a quelli del Bayle e in modo particolare quello portato per dimostrare che il dono del libero arbitrio implica la responsabilità della Provvidenza nel male morale e in tutte le sue conseguenze, come il Sole, invitando Fetonte a salire sul suo carro, è responsabile di ciò che gli accade e del rischio che fa correre all'universo; come un padre sapendo quel che farà suo figlio dell'eredità è responsabile, lasciandogliela, delle sue dissolutezze e delle loro conseguenze.

Cotta, si intende, ha altri argomenti; ma questo è il perfetto modello di quelli che Pietro Bayle propone con una insistenza intrepida [27]. La forma è sempre quella: se un padre, se un re, se un amministratore, se un timoniere, se un agricoltore... si comportassero come Dio si comporta nella sua Creazione, noi lo biasimeremmo fortemente, altrimenti diremmo che è stato impedito da qualche altro potere. Il nostro pensatore non si degna neppure di osservare che questa forma di paragoni è assolutamente inadeguata al problema. Il popolo le usa così come sono, ma giustamente, osserva il Leopardi nei suoi *Pensieri* (V): « Nelle cose occulte vede meglio sempre il minor numero, nelle palesi il maggiore ». Ora il problema del male non è affatto semplice ponendo in causa l'immenso universo, l'eternità, i misteri congiunti di Dio e delle anime e perciò giudicarlo con la misura di un battelliere, di un piccolo re o di un padre che lega la sua fortuna al figlio è cosa semplicemente infantile. L'apparente evidenza di quei paragoni e di quegli argomenti capziosi può ingannare i profani, ma un vero pensatore non dovrebbe attardarvisi.

Molti, tuttavia, cedono alla tentazione. Ignorando i motivi di Dio che prendono le mosse da un'infinità di considerazioni nascoste che si risolvono poi in una sola, noi presumiamo giudicarne alla luce della nostra intelligenza; ma è ciò che i filosofi definiscono una trasposizione, un trasferimento di nozione da un caso nel quale essa è legittimamente applicata ad un altro nel quale non ha che fare se non, qualche volta, con riserve e correzioni, le quali in definitiva mutano tutto.

Sant'Agostino rimprovera, a buon diritto, quelli che parlando di Dio o delle opere di Dio « non paragonano Dio a Dio ma a loro stessi » [28]. Tale è il vizio permanente della discussione del Bayle, il quale non vede che i suoi paragoni urtano, urtano infinitamente sia da parte di Dio, sia da parte della creatura considerata nella sua ampiezza e nel suo totale destino.

---

[27] Le obiezioni di Bayle sono rivolte direttamente al libro di William King, *De Origine Mali*, analizzato particolarmente dal Bernard.

[28] *Città di Dio*, XII, 17.

Parlando della Provvidenza, Voltaire, del quale avremo modo di interessarci più avanti, mostra la stessa angustia quando scrive:

> Etes-vous assurés que la cause éternelle
> Qui fait tout, qui sait tout, qui créa tout pour elle,
> Ne pouvait nous jeter dans ces tristes climats
> Sans former des volcans allumés sous nos pas? [29].

Come se noi potessimo essere « sicuri » di alcunché, in fatto di convenienze provvidenziali, prima dell'avvenimento; come se si potesse dire decorosamente della Causa eterna che essa « creò tutto per sé » in modo tanto sciocco, senza riferimento alcuno al bene di ciò che essa crea; e come, infine, se la Causa prima si comportasse di fronte alla sua immensa creazione, che leggi sante animano, alla stregua di un pirotecnico che vada seminando qua e là cariche di polvere o micce!

Siffatta banalità di visuale è indegna di un filosofo, di un poeta, se si trattasse veramente di poesia e non di una versificazione generalmente assai povera! Pietro Bayle non fa della poesia né vera né falsa; per quanto egli scriva con una certa vivacità, ha una mentalità piuttosto dilettantesca; ed è appunto questo tono, questo livello della considerazione che non è qui a suo posto.

Non si misura la città eterna con una bacchetta; e certamente vale molto di più la canna d'oro dell'angelo dell'Apocalisse. Si deve parlare con venerazione di ciò che è venerabile, con umiltà di ciò che è troppo superiore alle nostre forze, con il sentimento del mistero di ciò che implica l'infinito, di fronte al quale siamo necessariamente ciechi. Aristotele aveva compreso che di fronte alle verità divine noi siamo « come l'uccello della notte in faccia al sole », in quanto non la mancanza di luce ci offusca, bensì il suo eccesso. Ma il « secolo dei lumi » pretendeva di poter guardare tutto; e Bayle vi apparteneva; morto nel 1706, ne aveva varcato la soglia e di questo secolo rappresenta perfettamente lo spirito. Uomo assai intelligente crede di poter giudicare tutto, senza, per altro, sapere che la povera intelligenza umana può ben poco là dove le norme essenziali del giudizio fanno difetto. A questo ragionatore possiamo soltanto permettere di esclamare, con Lamartine, anch'egli tentato più d'una volta da un'insolente o dolorosa bestemmia:

> Que Dieu serait cruel, s'il n'était pas si grand! [30]

Tuttavia è doveroso riconoscere, a discolpa del nostro autore, che neppure lui sembra credere sempre, in modo assoluto, alle sue critiche. Nella sua risposta postuma al Le Clerc, egli dice di sperare che il suo lavoro « impegnerà qualche inventore di sistemi » e che da esso « potrà scaturire una conclusione fin qui sconosciuta ». E Leibniz risponderà a

---

[29] *Poema sul terremoto di Lisbona.* Siete sicuri che la causa eterna / Che fa tutto, che sa tutto, che creò tutto per sé, / Non poteva gettarci in queste tristi circocostanze / Senza aprire vulcani infuocati sotto i nostri piedi?

[30] *Prime meditazioni* - « Gli uccelli ». Quanto sarebbe crudele Dio, se non fosse così grande!

questo implicito invito. Come « inventore di sistema » è in grado di farlo. Resta ora da vedere se lo sforzo non andrà oltre l'assunto, per un vizio apparentemente tutto contrario, dal momento che con lui si passa dal senso comune alla più alta metafisica, sia pure ispirantesi alla richiesta cartesiana delle « idee chiare », là dove l'idea chiara non potrebbe dire l'ultima parola.

Comunque Bayle riapre inconsapevolmente la questione manichea, e in ciò troverà appunto seguito, e nel solco tracciato da lui entreranno Stuart Mill, Wilfrid Monod, che già abbiamo citato, H. G. Wells, A. Spir, E. Lasbase. E la schiera non è ancora finita.

LEIBNIZ (1646-1716)

Verso la fine della sua vita, Leibniz scriveva ad uno dei suoi numerosi corrispondenti: « Ho a lungo riflettuto sugli antichi e sui moderni, ed ho trovato che quasi tutte le opinioni adottate sono suscettibili di un significato buono ». Questa profonda osservazione non induca a farci credere che Leibniz voglia escludere la possibilità di combattere i falsi significati che emergono da tante opere e che rappresentano il pensiero esplicito dei loro autori. Egli stesso, d'altra parte, ha posto mano alla *Teodicea* per confutare, come spiega nella prefazione, Pietro Bayle e pur lasciando alla dottrina di questi il beneficio di qualche « buon significato », tale in effetto, o soltanto creduto, ha tuttavia voluto neutralizzare quello che è il veleno di questa argomentazione negatrice, a suo modo di vedere, assai falsa.

Sostanzialmente, la *Teodicea* ripropone la difesa agostiniana e tomista, divenuta, dopo i due grandi filosofi, ormai tradizionale, a favore della bontà e della saggezza divine manifeste nell'ordine generale dell'universo, se non sempre un dato fenomeno separatamente considerato. Anch'egli ricollega l'esistenza di imperfezioni e di mali particolari al carattere limitato delle creature, le quali, in rapporto alla loro Causa, non possono che essere deficienti nel momento stesso che ne partecipano.

Soltanto che l'intemperanza del suo zelo lo porta più lontano. Desideroso di spezzare una volta per sempre l'offensiva degli avversari, intende dimostrare, e dimostrare in modo rigoroso, da matematico quale egli è, che non soltanto l'universo è buono e degno di lode, ma che questo universo è il più perfetto di quelli che potevano emanare da Dio, e che all'interno di questo universo tutto è dunque bene, veramente, che in esso vi è il meglio che si possa avere, riferito a questa bontà dell'insieme. Di qui la celebre formula usata per esprimere la sua posizione dottrinale: *Tutto è per il meglio nel migliore dei mondi possibili.*

Questa formula, certamente, si presta all'ironia, e Voltaire, nel suo *Candido*, non se ne è privato, pur senza citare affatto Leibniz. E non si può dire che essa sia precisamente infedele, per quanto possa essere fraintesa, come l'ha fraintesa appunto Voltaire.

Che tutto sia per il meglio, nel linguaggio corrente significa, con una formula di banale ottimismo: la vita è bella! E di che cosa ci si lamenta allora? Soltanto i malaccorti e gli stizzosi sono infelici. L'uomo di buon giudizio, volto e deciso a prendere le cose dal loro lato migliore,

sa trarsi sempre d'impiccio. Ora un tale stato d'animo non ha nulla a vedere con la dottrina di Leibniz. E il problema per lui non è di sapere se i beni, nel nostro universo, prevalgono sui mali o se i mali, al contrario, sui beni, essendo ciò fuor di questione, e neppure ne parla esplicitamente; ma a ben esaminare si vede bene che il filosofo non ha nulla del dottor Pangloss. Leibniz si tiene su un piano moderato, né ottimista né pessimista, e si può essere certi che le tetre descrizioni di Voltaire non lo avrebbero affatto meravigliato né soprattutto istruito. Egli conosceva il mondo; aveva viaggiato, aveva frequentato molte persone, aveva approfondito la storia e se il suo carattere piuttosto pacifico non lo portava, forse, a commuoversi molto dei mali umani, non era però uomo da trascurarli o da raziocinare senza tenerne conto. La questione, al contrario, si pone per lui su un altro piano, talmente diverso che, a rigore, il suo ottimismo metafisico sarebbe perfettamente conciliabile con un deciso pessimismo empirico, all'opposto estremo dell'ottimismo beato che è messo in ridicolo in *Candido*.

E ciò ha ben intuito Stuart Mill [31] per quanto, a parer nostro, la sua critica non sia esente da errori di interpretazione soprattutto quando attribuisce a Leibniz l'intenzione di limitare la potenza divina [32]. La *Teodicea* non limita la potenza di Dio, ma sottomette la sua azione a una Saggezza che essa pretende sia la stessa divina Saggezza, e che, al contrario, non è, in fondo, che una saggezza leibniziana, razionalista e matematica all'eccesso, tanto che, sottoponendo ad un attento e rigoroso esame il pensiero del Leibniz, è possibile rilevare una certa tendenza al dualismo, per il fatto che l'azione di Dio, come avremo modo di vedere tra breve, si trova ad essere condizionata. Ma questo non è una dottrina, bensì una involontaria conseguenza [33]. In ogni caso, Leibniz non pretende che questo mondo sia perfetto, soprattutto dal nostro punto di vista umano; né d'altra parte, assicura egli, non potrebbe esserlo, essendo creato, e non potrebbe esserlo dal nostro punto di vista, necessariamente limitato rispetto alle esigenze di una opera quasi infinita in estensione, in diversità, in durata ed in valore di insieme. Ciò che dice Leibniz, a torto secondo noi, ma con una visione geniale e per nulla ridicola, è che questo universo, a conti fatti, era il più perfetto che potesse concepire la Saggezza creatrice, qualunque sacrificio dovesse essa acconsentire in vista della sua perfezione, anche presa nel suo insieme. Questa affermazione, ripresa da Giordano Bruno [34] vale quel che vale, ma è evi-

---

[31] *Saggio sulla ragione*, p. 109.

[32] Il Rousseau riassume, a sua volta, in questa formula, l'argomentazione di Leibniz: « Se egli (l'Essere eterno) non ha fatto meglio, vuol dire che non poteva far meglio », riferendosi non a una limitazione della stessa onnipotenza divina, bensì a quella imposta a Dio dall'inevitabile imperfezione della creatura. Il suo pensiero espresso meno schematicamente è questo: « Di tutte le economie possibile egli ha scelto quella che riunisse in sé il minor male e il maggior bene » ed esso sintetizza, in effetto, il reale significato della concezione leibniziana, (Lettera a Voltaire, 18 agosto 1756).

[33] Malebranche aveva detto, a sua volta, e noi l'abbiamo visto or ora, che l'obbligo di seguire certe regole rendeva Dio « per così dire impotente ».

[34] Giordano Bruno (1548-1600) affermava che il mondo che cade sotto i nostri

dente che non giustifica affatto il riso di Voltaire e che non le si può nemmeno obiettare che essendo Dio onnipotente egli è pure il signore delle possibilità e che perciò non aveva altro da fare che rendere possibile un universo migliore di questo sedicente migliore. Ma ciò non regge affatto perché la sola possibilità di perfezione che si possa concepire relativamente ad un universo è una possibilità di perfezione creata, e cioè imperfetta. Dio non può creare un altro Dio, diversamente egli non sarebbe più Dio.

Esposte brevemente queste premesse si può ora passare all'esame della sintesi leibniziana.

L'origine prima del male è da ricercarsi, secondo Leibniz, nelle stesse idee divine, perché nulla esiste, in qualunque modo esista, che Dio non abbia anzitutto portato nelle sue idee. Questa proposizione potrebbe indurre a far credere che nel male è implicita la responsabilità di Dio, se Leibniz stesso non chiarisse che Dio non è l'autore del suo proprio intelletto [35]. Senza dubbio, Dio non è causa del suo proprio intelletto e si è ben lieti di vedere Leibniz liberarsi dalla fallace teoria cartesiana di Dio *causa sui;* senonché, se Dio non è causa del suo proprio intelletto, egli è il suo proprio intelletto, il che è peggio. Così l'autore è obbligato ad aggiungere: « Ciononostante, sebbene la fonte del male consista nelle forme possibili anteriori alla volontà di Dio, non è men vero che Dio concorre al male nell'esecuzione attuale che introduce queste forme nella natura, ed è appunto questo fatto che determina la difficoltà della quale si tratta ».

L'espressione *Dio concorre al male* non è felice, ma è tuttavia vero che, ponendo la creatura imperfetta, Dio dà luogo all'esistenza del male, che ne consegue naturalmente. Il fatto poi che questa condizione della creatura sia concepita anzi tutto allo stato di *possibile,* non muta nulla. Il problema è dunque intero, e Leibniz lo ammette, dando la seguente soluzione.

Prima di creare, Dio, il quale agisce con intelligenza e in vista del bene, ha dovuto esaminare tutte le possibilità della sua opera e paragonarle fra loro, prendendo come misura il punto di vista del bene che è il suo supremo obiettivo. Posto così davanti all'infinità dei possibili e dovendo scegliere, Dio non poteva non aderire al miglior partito; e a quale altro partito senza ciò si sarebbe attenuto? Nessuno gli avrebbe offerto una ragione sufficiente d'agire e Dio non avrebbe potuto che rinunciare all'azione, in quanto non è possibile pensare che la sovrana Saggezza si decida senza alcuna ragione.

D'altra parte, « questa suprema saggezza, congiunta a una bontà che non è meno infinita di quella, non ha potuto mancare di scegliere il meglio; poiché come un minor male è una specie di bene, così un minor bene è una specie di male se si pone come ostacolo ad un bene maggiore e

---

occhi è perfetto; che è il solo possibile, tutto sommato, e che il male non è dunque che una illusione del nostro giudizio, limitato e incompleto rispetto a una così grande opera.

[35] *Teodicea,* III, 380.

perciò ci sarebbe stato da apportare qualche correzione nelle azioni di Dio, se vi fosse stato il mezzo di far meglio »[36].

Il vizio di questi ragionamenti a noi sembra abbastanza evidente. L'ultimo poi prova a meraviglia che Dio ha dovuto dare al suo universo il miglior ordine possibile, *dati gli elementi coi quali egli aveva stabilito di comporlo,* diversamente l'ordine inferiore, se Dio lo avesse adottato, si opporrebbe come ostacolo a uno migliore e avrebbe il carattere d'una specie di male. Un esperto vi troverebbe da ridire. Ma ciò non comporta la necessità dell'universo il più perfetto possibile assolutamente parlando; poiché, innanzi tutto, quest'universo il più perfetto possibile è impossibile, a meno di confonderlo con Dio stesso, e, in secondo luogo, l'adozione di un valore A per un certo universo non fa alcun torto all'adozione ipotetica di un valore A^2 per un altro universo, trattandosi di due ordini senza reciproco rapporto e senza possibile sottrazione.

Si vuole parlare di ragioni sufficienti a determinare Dio? Si vuole rendere Dio sottomesso a un ordine logico anteriore a lui e tale da costringerlo? Ora a queste supposizioni è necessario rispondere che Dio è primo e che quello che noi chiamiamo ordine logico è un ordine interno alla creazione, esprimente i rapporti degli esseri. Poiché Dio crea, e cioè pone degli esseri con i loro rapporti, egli è legato da questi rapporti allo stesso modo che uno è legato alla sua decisione quando la pone; ma di qui, evidentemente non si può giungere a nessuna conclusione favorevole ad una obbligazione anteriore alla creazione stessa. *A priori* Dio non è legato a nulla.

> Tirant tout de soi seul, rapportant tout à soi,
> Sa volonté suprême est sa suprême loi[37].

Ed è quindi un errore e un abuso affermare che Dio è legato dalla sua propria saggezza, cioè da se stesso. Supponendo che queste espressioni: Dio si obbliga, Dio è obbligato dalla sua propria saggezza abbiano un senso accettabile[38], bisognerebbe almeno, perché vi fosse determinazione, necessità cioè di agire in un certo senso, come lo intende Leibniz, che il bene da realizzare fosse in proporzione di valore con l'oggetto naturale della volontà divina, e cioè col Bene infinito stesso. Ora questo non è vero per nessuna creatura. Non serve dunque dire: la saggezza sola di Dio interviene qui come causa, perché la si obbliga a intervenire, e il fondamento che si dà a questa obbligazione non è più Dio, bensì il preteso mondo migliore. Di modo che in tal caso è la creatura di Dio ad avere la pretesa di determinare Dio e di necessitarlo nelle sue scelte. Ciò non è possibile perché a questo livello le *ragioni sufficienti* non hanno alcuna importanza essendo di un altro mondo.

È vero che Leibniz protesta contro il termine *necessità,* da noi qui usato, per chiarire che Dio non è necessitato bensì obbligato, d'una obbli-

---

[36] *Ibid.*, I, 7; II, 225.

[37] LAMARTINE, *Prime meditazioni* - « Dio ». Traendo tutto da sé, riferendo tutto a sé, / La sua suprema volontà è la sua suprema legge.

[38] In realtà Dio non può obbligarsi più di quanto non possa crearsi; in effetti cioè è la stessa cosa, essendo la sua volontà identica al suo essere.

gazione morale. Ma quando gli si chiede che differenza vi sia fra i due termini, come se non fosse necessario alla natura di Dio di fare ciò al quale è moralmente obbligato, egli risponde che non è in sé contraddittorio che il miglior mondo possibile non sia realizzato da Dio. Noi conosciamo questa risposta perché Leibniz l'ha già usata a proposito del libero arbitrio, dicendo da una parte, che l'uomo è un « automa spirituale », naturalmente trascinato dal motivo più forte (sempre nel nome delle *ragioni sufficienti*) e che pertanto non è necessitato, e dall'altra, dicendo che l'uomo è responsabile perché ciò che fa non si impone *in sé*, e che il contrario non implica contraddizione. Risposta fittizia [39], visto che la condizione dell'*in sé* non ha nulla che interessa la condizione del soggetto e non ha nulla che permette di qualificarlo libero. Qui la cosa è la stessa. Qualunque cosa ne sia del possibile *in sé*, se Dio è obbligato a porlo, vi è contraddizione *per lui* nel non porlo, e la sua azione viene ad essere pertanto necessaria.

Già ai suoi tempi Leibniz si sentiva obiettare da Clarke che obbligando Dio a scegliere il miglior universo (supposto che esista il migliore) lo si rende dipendente da altra cosa che da lui. E allora il filosofo rispondeva: « Dio non è mai determinato dalle cose eterne, ma sempre da ciò che è in lui, cioè, dalle sue conoscenze prima che vi sia qualche cosa fuori di lui »[40]. Ma questa distinzione è vana quanto la precedente, perché qui non si tratta di ciò che è in Dio o fuori di Dio, ma di ciò che è estraneo a Dio o a lui identico. Ora che il miglior mondo possibile sia concepito da Dio « prima che vi sia qualche cosa fuori di lui » non implica la conseguenza che gli sia identico; in quanto è altro da lui, e se esso determina Dio a questo volere per il fatto che esso è il migliore, cioè per il fatto della sua bontà, rimane tuttavia che Dio è mosso da altro che da lui, e ciò ripugna alla sua preminenza, alla sua sovrana indipendenza.

Una paradossale conseguenza del sistema di Leibniz, conseguenza che egli stesso è obbligato ad ammettere, appoggiato in ciò dall'autore inglese King [41], consiste nell'affermare che la « potenza, la saggezza e la bontà di Dio non sarebbero infinite e perfette nel loro esercizio se i mali ne fossero banditi ». Così, se, per esempio, si sopprimesse il delitto di Caino, si renderebbe l'universo indegno di Dio. Siffatte conseguenze bastano per giudicare un sistema.

Qualora ci domandassimo se tutte queste elucubrazioni sui *possibili*, delle quali al tempo di Leibniz si fece un grande uso, sono serie, la risposta, che può derivare da un attento esame della sintesi leibniziana, è evidentemente negativa. Esse assumono, nella *Teodicea*, un carattere geniale perché è un genio che le tratta, ma in realtà esse rimangono soltanto ombre. Neppure in Dio vi sono delle possibilità obiettive anteriori alla creazione stessa. La sorgente di ogni possibilità e di ogni essere è

---

[39] Cfr. *Teodicea*, III, 369.
[40] Discussione con Clark, risposta alla terza replica, n. 20.
[41] Dell'*Origine del Male*, prima edizione a Londra, seconda a Brema.

l'Essenza divina; ma dopo di lei, obiettivamente parlando, vi sono le sue partecipazioni, non già le loro possibilità, come se Dio avesse creato due mondi, l'uno allo stato delle Idee, l'altro allo stato della realtà. Il rimprovero che Aristotele muoveva a Platone, d'avere cioè doppiato il mondo degli esseri, lo si potrebbe rivolgere a molti pensatori moderni. Si proietta nel passato la verità dei futuri contingenti, i quali non hanno tuttavia verità obbiettiva che dopo l'avvenimento stesso, e così si proietta nel passato la possibilità obiettiva delle cose create di Dio, come se in Dio vi fosse un mondo di *possibili* e non soltanto l'Intelligibile primo che i cristiani chiamano il Verbo.

L'errore fondamentale di Leibniz è nell'idea della stessa creazione, che egli concepisce come una *folgorazione* permanente di Dio nel dominio dello spazio e del tempo. Il mondo, secondo la distinzione così accuratamente elaborata da Sant'Agostino, viene *ex Deo* e non *ex nihilo*. Questa folgorazione, la quale è libera, esclude d'altra parte l'errore dell'emanatismo, anche se presuppone continuità, omogeneità univocità dell' essere divino e dell' essere creato. Secondo una visione matematica che l' inventore del calcolo differenziale prende troppo sul serio Dio è il *limite* del mondo in crescente perfezione. La verità dunque nell' uno e nell' altro caso è dello stesso ordine perché tanto l' intendimento umano quanto l' intendimento divino sono soggetti alle stesse regole. Una sorta di logica *in sé* li regge entrambi e sull' uno e sull' altro piano entreranno in azione le *ragioni sufficienti*. Di qui le errate conseguenze che abbiamo or ora rilevato.

Descartes aveva evitato questo errore riconoscendo la trascendenza divina, che egli aveva, d'altra parte, esagerato, pensando Dio nello stato di realizzare le contraddizioni, tanto è difficile, in questa materia, mantenere la giusta posizione. Del resto questi due filosofi indulgono al razionalismo accordando alla verità una specie di esistenza *a priori* indipendente dalla realtà delle cose e dai loro rapporti, nel che, in vero, consiste tutta la nozione della verità. In queste condizioni si è necessariamente portati ad una delle due seguenti conclusioni: o la verità eterne sono create da Dio e dipendono dal suo arbitrio, e questa è la tesi di Descartes e la spiegazione della sua dottrina concernente le contraddizioni realizzabili da Dio; o esse verità eterne sono imposte a Dio dal suo proprio intendimento secondo la tesi leibniziana.

A tali altezze è necessario tenersi ben fermi per non cadere in un senso o nell'altro. In certi casi, come in Spinoza, si tratta di una caduta mortale; qui, invece, si tratta soltanto d'un battuta a vuoto, per quanto anch' essa sia già un danno. Leibniz accingendosi a comporre la sua *Teodicea* aveva preso in mano la penna per confutare Pietro Bayle; e mentre costui aveva preteso di obbligare Dio a escludere il male, Leibniz, al contrario, pretende di obbligarlo a mantenere il male, quando, semmai, sarebbe stato sufficiente autorizzarvelo. Pietro Bayle ragionava tenendosi su un piano puramente terreno, attribuendo a Dio le sue piccole visioni paternalistiche e politiche; Leibniz innalza, è vero, la discussione, ma la porta nelle nuvole di un razionalismo irreale dalle pretese paradossali.

È inutile aggiungere che tutta questa metafisica non porta agli uomini nessuna consolazione nei loro mali, ed è ancora inutile osservare

che noi non abbiamo fatto nessun progresso quando ci si è detto che questo mondo pieno di orrori è nondimeno il più perfetto dei mondi possibili.

Noi non possiamo non essere rattristati dal fatto che il possibile sia così composto e che nelle sue maglie tessute con arte divina passino tanti mali e tanti delitti. Leibniz, assorto nel nobile compito di scagionare Dio ha dimenticato l'uomo e perciò sembra meritare le ironie di *Candido*, per quanto esse abbiano ben poco rapporto con le sue tesi considerate in se stesse. Volendo troppo dimostrare, e per di più su un piano solo, si delude e si provocano reazioni ingiuste.

Resta comunque che il problema del male non è risolto. Quando ci si proverà, non sarà tuttavia senza riferimento a queste profonde intuizioni le quali, poste nei loro giusti limiti, possono servire.

IL SECOLO XVIII

Leibniz non ha per nulla arrestato il fermento di idee già così ardente alla fine del XVII secolo e diffusosi poi nel XVIII secolo con una velocità accelerata. Le sue soluzioni, troppo lontane e al tempo stesso troppo vicine alle soluzioni cristiane — troppo lontane per averne esagerato gli aspetti metafisici ormai scaduti e troppo vicine in quanto la loro opposizione a Pietro Bayle aveva chiaramente il carattere d'una difesa dei punti di vista tradizionali — non hanno importato niente di conclusivo in ciò che interessa soprattutto il nostro problema. Ora si cammina in ordine sparso, con direttrici la principale delle quali è un ottimismo del progresso che ritroveremo assai presto. Dobbiamo soprattutto studiare alcune personalità che in parte contrattaccano questo movimento e tuttavia lo servono. E d'altra parte non si può ricercare l'unità in uno slancio di pensiero che rassomiglia alla celebre *preparazione* di Beethoven nella *Quinta sinfonia*, ora in tono minore ora in tono maggiore per risolversi, infine, in un suono di fanfara. Nella schiera dei pensatori che ci apprestiamo ad esaminare Condorcet rappresenta la fanfara, ma Voltaire, Rousseau, Diderot in Francia; in Inghilterra Pope, fiancheggiato da Hartley e da Shaftesbury; Lessing in Germania, partecipano alla preparazione oppure l'accompagnano su temi diversi. « Il caso, scrive Pope nel suo *Saggio sull'uomo*, è una direzione che tu non puoi scorgere; ogni disordine è un'armonia che tu non comprendi; ogni male parziale è un bene universale ». Di qui è facile, come fa il nostro autore, costruire un solido ottimismo. Superando lo stesso Leibniz il quale s'era accontentato di dire che questo mondo è il migliore dei mondi possibili, egli, al contrario, dice (Lett. IV), ricevendo il consenso dei suoi amici deisti di Inghilterra che « tutto ciò che è è bene ». La supremazia letteraria di Pope assicurò alle sue idee una larga diffusione e una reale influenza, che si ripercuote in Francia quando il poeta filosofo passa la Manica e viene sul continente a raggiungere degli spiriti ben preparati.

VOLTAIRE (1694-1778)

Voltaire alors régnait, ce singe de génie
Chez l'homme en mission par le diable envoyé,

diceva Victor Hugo nei suoi primi anni [1]. Più tardi rovescierà il suo giudizio, e senza dubbio la verità sta tra le sue due tesi. Voltaire è un genio, e non una scimmia; ma in molte cose il suo compito fu davvero diabolico. Marivaux a sua volta diceva: « Quel briccone ha un vizio più degli altri, quello di essere talvolta virtuoso »; e questo giudizio, sia pure formulato in una forma scherzosa, è abbastanza esatto.

Per quanto riguarda il nostro problema, Voltaire è incompleto e poco sicuro sebbene avanzi talvolta idee elevate e sane. Il dualismo escogitato dal Bayle gli pareva ridicolo. Una tale supposizione non rispondeva per Voltaire ai motivi, e cioè la contingenza del mondo e l'ordine, che ci costringono ad ammettere Dio. Di fronte al problema proposto è necessario conciliare il fatto del male con la necessità di un Principio primo e non parlare di due principî.

La soluzione del rimando al peccato originale non lo soddisfaceva più della precedente perché, e in ciò noi concordiamo con lui, non tien conto di tutto e innanzitutto di questo peccato stesso. Per la verità non è solo questo il motivo che induce Voltaire a rifiutarla, in quanto egli è contrario a tutto ciò che si riferisce alla Rivelazione.

Inizialmente egli aveva accettato l'ipotesi leibniziana con abbastanza fervore, e, a sua volta, aveva accentuato un certo ottimismo che si accordava con lo spirito del tempo, portato, come noi abbiamo detto, ad associare la felicità ai « lumi ». « Se tutto non è bene, diceva allora, tutto è passabile ». Non vi è più bene che male e nessuno può validamente far valere una rivendicazione in nome del genere umano. Non si infrange una bella statua fatta di diverse leghe per il motivo che non tutto è oro e argento. Così parlava Voltaire fino ed oltre il 1748; egli ammirava il *Saggio sull'uomo* di Pope, del quale abbiamo or ora parlato; e fu, probabilmente, il terremoto di Lisbona (1755) che sconvolse le sue convinzioni.

Per di più egli intravvedeva una soluzione, che poteva riallacciarsi all'agnosticismo relativo di Locke, sua guida e suo maestro in molti problemi filosofici. Il male non è uno scandalo se non per quelli che pretendono di giudicare il mondo ponendosi dal punto di vista dell'assoluto; il che è del tutto impossibile agli uomini. Dalla posizione di Leibniz, il quale ebbe il torto di voler giudicare Dio stesso e di volergli imporre le sue *ragioni*, nacque il suo ottimismo. Si sa da *Candido* — il quale per altro lo interpreta assai male — che cosa ne pensi ora Voltaire, come dalle *Lettere filosofiche* e dalle *Osservazioni su Pascal*, che cosa pensi della tendenza pessimista di Port-Royal. Egli tuttavia pensa sempre che il problema del male deve pur avere una sua soluzione dal momento che vi è un Dio e che questo Dio è necessariamente saggio. Questa soluzione, per

---

[1] *Raggi ed Ombre* - « Sguardo gettato in una soffitta ». Voltaire allora regnava, questa scimmia di genio / Mandato all'uomo in missione dal diavolo.

altro, non la possiamo conoscere e praticamente non ci rimane perciò che adorare con confidenza e « coltivare il nostro giardino », aumentare cioè la dose del bene lavorando e praticando, da parte nostra, la giustizia, e se non mancassero molti elementi si potrebbe sottoscrivere a questo programma.

Nella prefazione al suo poema sul terremoto di Lisbona, sinistro che causò innumerevoli vittime, Voltaire scrive che l'assioma *tutto è bene*, « preso in senso assoluto e prescindendo dalla speranza d'una vita futura, non è che un insulto ai dolori della vita ». E sotto l'impressione di questi dolori personalmente sofferti egli scrive ad un amico: « La felicità non è che un sogno, mentre il dolore è realtà, e sono ormai tanti anni che io lo vado sperimentando. Io non so fare altro che rassegnarmi e dirmi che le mosche sono nate per essere divorate dai ragni e gli uomini per essere divorati dai dolori ».

In queste parole si riconosce facilmente l'uomo dallo spirito ironico, quale fu sempre Voltaire; ma nel corpo del poema del quale stiamo parlando, riassume la sua definitiva opinione in questi due versi, i quali esprimono un ottimismo ripreso dai cristiani:

> Un jour tout sera bien, voilà notre espérance;
> Tout est bien aujourd'hui: voilà l'illusion [2]

GIAN-GIACOMO ROUSSEAU (1712-1778)

L'autore del *Contratto sociale* ha fatto oggetto della sua speculazione il problema del bene e del male, portato troppo sovente però su un piano puramente sentimentale. Per il Rousseau la verità è ciò a cui non può rifiutare la sua adesione « nella sincerità del suo cuore ». Egli così aderisce a Dio, la cui idea sola ci assicura che un ordine universale comprende e sostiene quello che sentiamo doversi realizzare in noi stessi. A questo Dio egli non rifiuta la direzione del mondo, tuttavia di fronte al problema del male, pur asserendo di non essere manicheo — e di ciò si difende chiaramente nella sua *Lettera all'Arcivescovo di Parigi* — crede ad una potenza passiva che ostacola l'azione di Dio. Questa è la materia, la cui indistruttibilità gli sembra un segno di necessità e di indipendenza.

Aderisce con qualche esitazione all'immortalità dell'anima. Ha « troppo sofferto — egli dice — in questa vita per non sperarne un'altra ». La testimonianza della sua coscienza lo assicura della verità di questa massima: Sii giusto e sarai felice; d'altra parte il Rousseau « non immagina come l'anima possa morire » e perciò deve presumerla immortale.

Inoltre crede che il progresso diminuirà la dose del male nel mondo, finché questo ritornerà allo stato delle sue origini che erano pure, e tali sarebbero rimaste se la società con varia influenza, non lo avesse immediatamente corrotto.

---

[2] Un giorno tutto sarà bene, ecco la nostra speranza; / Tutto oggi è bene: questa è la nostra illusione.

Questa in sostanza è la nota tesi che serve da fondamento alla teoria del *Contratto sociale*. Dopo un periodo di vita selvaggia — della quale tuttavia l'autore del trattato difficilmente potrebbe dare le prove — gli uomini divenuti ragionevoli vissero in uno stato che potrebbe essere definito stato d'innocenza; godendo di un'assoluta indipendenza non presentavano nessuno di quegli abusi che si son visti nascere là dove regnano il desiderio e le passioni, cause di tanti mali.

Perché siamo usciti da questo stato idillico che gli sembra conforme alla « natura », quasi egli non abbia visto il cozzo degli elementi e la guerra delle speci? Per effetto del desiderio, del bisogno e del timore; le quali cose, senza dubbio si sono fatte strada per un avvicinamento esagerato fra questi esseri un po' troppo presto stimati perfetti. Una volta associati, gli uomini perseguirono quella che noi definiamo civiltà, la quale, al contrario, non era che la corruzione dei valori primitivi. Questi, per altro, non scomparirono tutti, ma quei pochi che rimasero non resistettero alla violenza dei valori contrari. Come si vede il Rousseau introduce nella sua dottrina una specie di peccato originale, anche se non inteso alla maniera cristiana.

Comunque, l'umanità era posta in pericolo, ma tuttavia essa poteva riprendersi se avesse acconsentito alla organizzazione d'uno Stato conforme alla natura, e alla creazione, attraverso l'educazione, la vita morale e il lavoro, di una vera civiltà. Posto ciò, ci si può attendere tutto dall'avvenire, compresa una sorta di *parusia* uguale a quella vagheggiata dai mistici cristiani.

La concezione rousseauniana del peccato non è molto diversa da quella della teologia cristiana, salvo che nel filosofo manca l'elemento propriamente soprannaturale. Per di più Rousseau lascia cadere volentieri ciò che lo infastidisce o che non scuote sufficientemente la « sincerità del suo cuore ». A un esame attento del suo pensiero si rileva che egli ha subìto l'influsso di Pope e di Leibniz. Sentimentalmente egli è ottimista per quanto riconosca nel concreto e relativamente alla nostra condizione presente le torture del male. Ancora: egli è d'avviso che a questo riguardo sia necessario allargare il proprio punto di vista onde considerare la questione in rapporto all'insieme dell'universo e delle creature razionali, le quali, secondo il Rousseau, sono numerose e vivono al di fuori della nostra umanità terrena.

Inoltre egli non vuole che a Dio siano attribuiti i mali che noi ci infliggiamo per malizia o negligenza. Così il disastro di Lisbona non avrebbe assunto proporzioni tanto disastrose se si fosse evitato un agglomeramento eccessivo, in centri stretti, di popolazione. Infine ci sono i vizi. Riassumendo, il Rousseau scrive queste righe degne, in buona parte, di approvazione: « La più grande idea che io possa farmi della Provvidenza è che essa dispone di ciascun essere materiale nella migliore maniera possibile relativamente al tutto, e di ciascun essere intellettuale e dotato di sentimento dispone nella migliore maniera possibile relativamente a lui stesso ».

DIDEROT (1713-1784)

Nel Rousseau vi è un tentativo di dottrina che non troveremo in Diderot. Ma questi, in compenso, apporta al pessimismo il concorso della sua forte e abbondante eloquenza. « Condurre un'esistenza fra il dolore e le lacrime, trastullo dell'incertezza e dell'errore, del bisogno e della malattia, delle cattiverie e delle passioni; vivere sempre fra impostori e ciarlatani, dal momento in cui abbiamo appreso a balbettare, fino alla morte, quando la voce si spegne; andarsene fra chi ti tasta il polso e chi ti terrorizza; ignorare d'onde veniamo, perché siamo nati, dove andiamo ecco quello che si chiama il più importante dono dei genitori nostri e della natura: la vita » [3].

Nulla di sorprendente, del resto, nel linguaggio di un pensatore, il quale, nonostante ogni sorta di ripresa e di contraddizioni, aderisce il più delle volte alle dottrine materialiste di La Mettrie, dell'Holbach e dell'Helvetius. Nei suoi *Pensieri sull'interpretazione della Natura* (1754), afferma che l'universo è un gran tutto solidale nel quale, fra il caos della materia, esisterebbero fin dall'eternità degli elementi dotati di vita e di coscienza. Questi elementi poi nel tempo si sono associati ed hanno formato gli animali e gli uomini. Sommaria filosofia, come si vede, che non si presta affatto ad una soluzione del problema del male. Consapevole della inconsistenza e del carattere gratuito di queste supposizioni, l'autore conclude rivolgendosi all'Essere primo: « Io ho incominciato con la natura, che essi hanno chiamato opera tua e finirò con te, il cui nome sulla terra è Dio. O Dio! Io non so se tu esisti, ma io penserò come se tu vedessi nella mia anima; agirò come se fossi davanti a te. Io non ti domando nulla in questo mondo, perché il corso delle cose è per se stesso necessità se tu non esisti, o per tuo decreto se tu sei. Io spero nelle tue ricompense nell'altro mondo se ve n'è uno, per quanto tutto ciò che io compio in questa vita non lo faccia che per me... Eccomi quale io sono, parte necessariamente organizzata d'una materia eterna e necessaria. O forse, tua creatura ».

La pietà ci prende davanti a queste incertezze in una materia così grave, mentre proviamo un senso di sollievo nel sentire il saggio Eulero pronunciare affatto semplicemente il giudizio dell'anima cristiana sul rapporto dei beni e dei mali: « Non è certo il possesso dei beni di questo mondo a renderci felici, ma piuttosto una situazione che ci conduce alla virtù. Se la prosperità fosse un mezzo sicuro per renderci virtuosi, allora ci si potrebbe lamentare delle avversità. Ma sono piuttosto le avversità a rafforzarci nella virtù, e perciò tutti i lamenti degli uomini sui mali fisici di questa vita restano così distrutti » [4].

---

[3] DIDEROT, *Lettera a Sofia Voland.*

[4] *Euler,* Ediz. Emilio Saisset, II, pag. 384.

CONDORCET (1743-1794) E LA TEORIA DEL PROGRESSO

Ed ora veniamo a questo pensatore, meno brillante di Voltaire e di Rousseau, ma considerevole per la formulazione di un esatto giudizio sul secolo XVIII del quale egli esprime la forza e la debolezza insieme con l'ispirazione incessante, palese o latente della sua epoca, al progresso inteso come soluzione ottimistica e unica accettabile del problema del male. Né si può rifiutare un tributo di simpatia a quest'uomo, il quale, simile in ciò a Boezio, di cui egli riproduce, attraverso i secoli, l'atteggiamento, scrive, nella sua forzata reclusione, preludio della prigione e della morte, la sua *Consolazione filosofica,* sotto forma di *Lineamenti di un quadro storico dei progressi dello spirito umano.*

Non ci può sorprendere il fatto che di quando in quando un pensatore faccia il bilancio dell'umanità alla sua epoca e tenti di prevedere come si delineerà in un prossimo avvenire la curva dei tempi umani. D'altra parte ci deve sorprendere, al contrario, che il pensatore possa avere la pretesa di portare il pronostico su un piano di indefinita durata, che si industri di dipingerlo con visioni millenaristiche e di tuffarlo in una atmosfera di pretesa liberazione, di sospiri alla Spartaco, di fittizia euforia.

Fu Turgot a lanciarne l'idea, in un discorso tenuto alla Sorbona l'11 dicembre del 1750. Il manifesto progresso delle scienze, per effetto di una generalizzazione della quale non si comprendeva il vizio, spingeva a questa nuova interpretazione ed indagine. Alcuni cristiani cedevano, come altri, al richiamo e cercavano un accomodamento fra la dottrina del peccato originale e quella di un perfezionamento morale senza soluzione di continuità, attribuibile a non so qual natura delle cose. Altri andranno molto più lontano. Condorcet crede di possedere la prova « che la natura non ha posto alcun limite alle sue speranze »; che, non soltanto la specie umana deve migliorarsi attraverso nuove scoperte nelle scienze e nelle arti, e per conseguenza necessaria nei mezzi di benessere particolare e di comune prosperità, ma che essa progredirà indefinitamente nei principî di condotta e nella morale pratica. E ancora egli è certo che la specie umana conseguirà un perfezionamento reale delle sue facoltà intellettuali, morali e fisiche, perfezionamento « il quale può essere ugualmente la conseguenza o di quello dei sentimenti che aumentano l'intensità e dirigono l'impiego delle sue facoltà, o anche di quello della organizzazione naturale dell'uomo ».

E su questa azzardata concezione Condorcet indugia con compiacenza, vedendo la durata della vita aumentare indefinitamente, i perfezionamenti individuali delle facoltà trasmettersi ereditariamente e accrescersi ecc. Va da sé che le prove apportate sono piene di illusioni e di sofismi. L'autore procede attraverso continue extrapolazioni prendendo come leggi universali, destinate a reggere tutto l'avvenire, dei piccoli fenomeni passati o presenti dei quali prolunga la curva.

Egli stesso, d'altra parte, e con lui molti altri, ha la risorsa del-

l'attenersi alle generalità. La scienza trionfa; i « lumi » penetrano ovunque, la « superstizione » si dissolve o si dibatte inutilmente, e, una volta tolti di mezzo gli impedimenti secolari, con un sovrano istrumento, non v'è ragione perché l'umanità non marci indefinitamente su una via che sale. Il migliore dei mondi possibili, la cui ricerca si è sviluppata soprattutto astrattamente, deve realizzarsi al concreto e l'età d'oro intravista dai nostri padri nel passato deve essere la luce dell'avvenire.

Qual bisogno, dunque, in queste condizioni, di fare appello ad un'altra vita? Vi si può credere, ma si può anche pensare che i destini degli uomini sono completi in questo mondo; e perché allora la grazia e i suoi mezzi sociali, i sacramenti, la Chiesa, se nell'ambiente di una felicità universale, l'onestà si concilia naturalmente con il piacere?

Condorcet non si esprime in questi termini, ma questo è certamente lo spirito del quale egli si fa interprete. Si tratta di Prometeo vincitore dell'Olimpo e possessore del fuoco e delle arti organizzatrici della terra. Il cielo non è riuscito in questo sforzo; il suo regno non ha prodotto che « le tenebre del medio evo » e l'impotenza di numerose generazioni: all'uomo quindi prendere nelle mani la propria opera e assicurarsi la propria felicità, perché l' uomo è ormai solo e abbandonato a se stesso; egli farà i suoi affari a suo piacimento e i suoi presenti successi dimostrano che egli li farà bene.

Non dimentichiamo che nel momento in cui scrive Condorcet, ha già avuto inizio il grande movimento economico ed industriale che dovrà svilupparsi così largamente nel XIX secolo. Le « armonie economiche » saranno il preludio dell'armonia del mondo, mentre i furieristi e i sansimonisti si incaricheranno dell' ordine sociale. Sognatori come l' inglese Godwin attendono dal progresso che esso modifichi la natura umana nelle sue stesse fondamentali leggi, facendovi regnare lo spirito al punto da cancellarne il male, la morte compresa, tanto che la riproduzione diventerà inutile e andrà così scomparendo.

In Francia non si riscontrano tali aberrazioni anche se un francese scrive che « tutto è possibile, Dio compreso »[5]. Queste fantasticherie d'oltre Reno non si sono mai affermate da noi e Condorcet dimostra chiaramente di non condividerle o comunque di respingere la possibilità di ogni affermazione in tal senso. Egli pone accuratamente e da buon matematico, una netta distinzione fra la possibilità di uno sviluppo indefinito nel senso di un limite imprevedibile, ma tuttavia esistente e non facilmente, anzi mai valicabile, e uno sviluppo secondo una legge che possa andare sempre più lontana. Di queste due forme di sviluppo progressivo il filosofo non sostiene che la prima pur lasciando la via aperta alla seconda.

Comunque quello che è anche troppo palese nei suoi scritti come in molti altri di quell'epoca, definita da Baudelaire epoca « di aberrazione generalizzata » è la fede in un succedaneo presuntuoso delle speranze cristiane, la credenza in un dogma nuovo, del quale lo slancio vitale del Rinascimento ha segnato il punto di partenza, favorito improvvisamente

---

[5] Ernesto Renan, *Dialoghi filosofici.*

da un successo immenso delle imprese umane. Nell'epoca in cui siamo e nello spirito del Condorcet, malgrado le sue formule generali, non si tratta in fondo che di speranze concepite dalla *élite* a beneficio esclusivo delle alte classi sociali. Ma fra poco la classe privilegiata si vedrà spodestata e allora le masse pretenderanno la divisione dei beni umani. Questa sarà l'energia della lotta delle classi del comunismo materialista, e perfino del comportamento di alcuni cristiani d'avanguardia, i quali gridando il loro *plus ego* sembreranno voler riportare le loro speranze dell'al di là ad una scadenza temporale e a forme visibili. Il lato negativo di queste nuove speranze non interessa questi ultimi; ma essi fanno *come se*, e perciò sembrano in effetti partecipare alla illusione comune.

Illusione, diciamo noi, e illusione in varia maniera. Vi è una legge del progresso, la quale interessa ciascuno di noi e che dovrebbe insegnarci la portata generale di questo termine. La nostra vita adulta ne è il risultato. La sua precarietà, il suo limitato significato non è forse tracciato nel nostro stesso essere? Le società, le civiltà, gli astri stessi e le vie lattee, opere di progresso a scala crescente ce ne mostrano il risultato. Tutto nasce, progredisce e muore; non sarebbe il caso di pensarci prima di fantasticare davanti all' indefinito, che a suo tempo si definisce da sé?

Non prestando attenzione che alla nostra umanità, i suoi progressi evidenti, che rileveremo noi stessi quando vorremo dare un giudizio sulla storia, sono tali da poter guarire i mali della vita, quelli corporali e quelli spirituali? Sarebbe troppo azzardato sperarlo, nonostante il pensiero dei dottori dei quali Condorcet può essere considerato il tipo.

> D'autres verront le bien paisiblement fleurir
> Dans l'homme et sur la face heureuse de la terre.

Questi versi di Maurizio Bouchor [6] esprimono perfettamente le visioni utopistiche inaugurate nel XVIII secolo. Victor Hugo le riecheggia a sua volta con un acciecamento del tutto uguale:

> L'humanité se lève, elle chancelle encore;
> Et, le front baigné d'ombre, elle va vers l'aurore [7].

Letteralmente questi versi si possono anche accettare, ma si sa anche troppo quello che vorrà sempre più attribuirvi il vecchio profeta.

Persino Alfredo de Vigny, più grave, ma disincantato per il dissolvimento delle sue esperienze cristiane, si abbandona a questa fragile illusione.

> Le jour n'est pas levé; nous en sommes encore
> Au premier rayon blanc qui précède l'aurore
> Et dessine la terre au bord de l'horizon [8].

---

[6] Maurizio Bouchor, *Verso il pensiero e verso l'azione*. Altri vedranno il bene prosperare / Nell'uomo e sulla faccia felice della terra.

[7] *Raggi ed Ombre* - « Saggezza ». L'umanità si alza, ma ancora barcolla; / E con la fronte coperta d'ombra, va verso l'aurora.

[8] *La casa del pastore*. Non è ancora giorno; noi siamo ancora / al primo raggio che precede l'aurora / E disegna la terra all'estremo orizzonte.

Chi, cristiano o non, non desidererebbe che questo « raggio bianco » così tremulo per certi sguardi non divenga una luce abbagliante? Ma per vincere il male sarebbe necessario più di quanto permettano di sperare i fatti e ciò che essi inaugurano. Noi camminiamo senza sosta; ma siamo certi d'aver conseguito un certo progresso sulla via della felicità? Si è lungamente creduto, o meglio, si è finto di credere, che l'infelicità umana fosse frutto di circostanze esteriori, che una volta mutate, avrebbero potuto inaugurare una reale felicità. Dopo tanta e dolorosa esperienza sarebbe tempo di riconoscere che il male principale è in noi; che la mediocrità o i dolori della vita sono parte della vita stessa e perciò non svaniranno se non con lo svanire della medesima. Ed è proprio ai nostri tempi che si pone con maggior ansietà il problema del valore dell'esistenza, mentre avrebbe dovuto accadere il contrario se realmente il « progresso » avesse portato un qualche contributo alla felicità umana.

Chi ci libererà dai mali della vita, dalla malattia, dalla vecchiaia, dalle tristi ingiustizie che ogni membro del corpo sociale è costretto a subire, dalle crudeli separazioni, dalle defezioni dell'amicizia e dell'amore, e dalle altre infinite tribolazioni che ciascuno infligge a se stesso, prima che l'« amara morte » non venga a coronare tutto? E che importano di fronte a ciò i conforti del progresso materiale e gli addolcimenti procurati dalla scienza?

Un seul être vous manque, et tout est dépeuplé,

scrive Lamartine[9]. Non è che un caso, ma tale da poter abolire tutti i progressi della terra.

Non insegna l'esperienza che le società più progredite sono quelle nelle quali facilmente si diffondono epidemie di suicidi, indice delle complicazioni nelle quali ci si impegna a scapito della vera felicità? Lo slancio in avanti dell'umanità non fa altro che aumentare le nostre esigenze e quindi la nostra insoddisfazione, così come accade nella vita privata, nella quale, un vantaggio acquisito è presto disprezzato e il desiderio non può mai essere soddisfatto. Chi apprezza oggi i vantaggi della ferrovia, dell'elettricità, la scoperta delle quali ha suscitato tante speranze? Il ritardo di un treno ci fa montare su tutte le furie, mentre la sua presenza ci sembra naturale come quella della luce e dell'aria, alle quali nessuno pensa.

Certo, costruire un mondo è bello e nessuno può desiderare che si fermi il « carro del progresso » sulla sua strada grondante sangue, malgrado i terrori che il suo gigantesco volo può suscitare. Ma non ci si venga a parlare di felicità futura. La felicità o è presente o non è più e ognuno di noi la porta in sé e in « vaso fragile » che sempre si rompe alla fine, e spesso lungo il cammino. La felicità può essere futura non più di quanto non sia una cosa passata; in ogni caso ci si può convincere che essa è meno del futuro che nel passato, a meno che un assurdo pregiudizio non voglia sfidare l'esperienza. Come in San Paolo la legge di Mosè, la quale pure costituiva per gli ebrei un grande progresso, non ha avuto altro effetto — dice l'Apostolo — che quello di far risaltare

[9] *Prime Meditazioni* - « L'Isolamento ». Un solo essere vi manca e tutto è deserto.

il peccato senza per altro poterlo guarire; così la civiltà impotente a vincere il male essenziale della vita, lo rende anche più palese con il suo progresso, scoprendone il carattere ineluttabile, in rapporto alle condizioni permanenti della nostra natura. E si può ben concludere perciò che vi sono dei mali immortali.

Ci si degnerà, per di più, di dire che il trionfo dell'avvenire lascierebbe sussistere il problema del male per quelle innumerevoli generazioni che già si sono susseguite fino ad allora in questa valle di lacrime?

> Nous prospérons! Qu'importe aux anciens malheureux,
> Aux hommes nés trop tôt à qui la sorte fût traître,
> Qui n'ont fait qu'aspirer, souffrir et disparaître,
> Dont même les tombeaux, aujourd'hui, sonnent creux? [10]

Si concede, certo, che questo piano a lunga scadenza, definito progresso, può servire a giustificare molte attese e sofferenze individuali, perché è bello cadere o soffrire per un avvenire che non si vedrà ma del quale, pur tuttavia, si è solidali. La generosità vi acconsente e il Signore del creato può obbligare senza ingiustizia. E però bisogna rendere omaggio ai socialisti e ai comunisti che ragionano in tal senso. Il sacrificio dell'individuo per l'avvenire è nobile e giusto. Ma vi è pure il « dovere di Dio », del quale parla Kant, e che interessa la soluzione del nostro problema. Quanto maggiore sarà stato il disinteresse del combattente tanto più grandi e più doverose saranno le ricompense del capo per i servizi resi. La croce è dovuta doppiamente a chi non vi pensa affatto, e si può dire che la vita eterna è qui sottintesa proprio quando i nostri dottori ne cercavano un succedaneo, trattandola come una chimera.

Rimane il male morale, che si unisce all'altro, ma che supera l'altro infinitamente e più dell'altro nuoce, agli occhi di una retta coscienza. Incapace di rendere la vita invulnerabile e di vincere la morte, pensa forse il progresso di poter dissolvere le inclinazioni al peccato e il veleno interiore che l'uomo si rifiuta di vomitare? Pretesa puerile così profondamente radicata in tutto il secolo XVIII! Non si vuol negare qui che ciò che vi è di buono nell'uomo non possa organizzarsi e ottenere felici risultati, chè l'esperienza ci sarebbe contraria, ma è pur vero che questi progressi della vita sociale sul piano morale non toccano il fondo dell'uomo. La prova ci è data dal fatto che gli stessi delitti e gli stessi errori si ritrovano, con analoghe circostanze, oggi come nelle più lontane età barbare. « Grattate il Russo, diceva Napoleone, e ricomparirà il Cosacco »; grattate l'uomo civile e voi vedrete riapparire la bestia primitiva, la carne peccatrice che mai nulla saprà vincere. La libertà, con l'aiuto della grazia, può trionfare, ma la natura resta, e né la libertà, né la grazia sono i soggetti del tempo. L'anima non dipende dal domani.

---

[10] SULLY PRUDHOMME, *La Giustizia*, V veglia. Noi prosperiamo! Che importa agli antichi infelici, / Agli uomini nati troppo presto, a quelli che la sorte tradì, / I quali non han fatto altro che aspirare, soffrire e sparire, / Dei quali anche le tombe, oggi, suonano vuote?

Ai tempi del Condorcet, ci si affidava ai « lumi » per il miglioramento morale del genere umano e ci si dimenticava che i lumi servono a tutto, a guidare i passi della virtù e a favorire i vizi. Ciò si vedeva già mentre si ordivano le folli teorie dell'ottimismo; ma quello che noi vediamo intorno a noi, in un tempo in cui i « lumi » aumentano e si diffondono sempre più non è tale certo da mantenerci in quella speranza. Molte società primitive sono più virtuose di certe nostre società civili e progressiste, in quanto mostrano più dirittura, più sincerità, più giustizia nei rapporti, più premura nel servizio. In noi l'egoismo è costantemente rafforzato dalle nostre gioie fittizie, il cui mantenimento e rinvigorimento ardentemente desiderati si ottengono spesso a spese altrui, e sempre o quasi sempre a spese di veri valori, i quali, per conseguenza, vengono a trovarsi in pericolo e scadono nella generale considerazione. Prima di attendere dal progresso un miglioramento morale, bisognerebbe correggerne la nozione, e allora il primato ritornerebbe al presente, non all'avvenire evoluto.

L'infelice presente ci tormenta tanto più quanto più la reale sorgente dei progressi morali è, nella nostra età moderna, maggiormente abbandonata. Si contesterà forse che questi progressi vengono dal Vangelo? Lo stesso Condorcet non l'avrebbe osato. Allora si pretendeva di trascurarlo non senza averlo ringraziato per i servigi resi.

Ascoltiamo ora ciò che è stato detto dopo cento anni:

> Mais parmi ces progrès dont notre âge se vante,
> Dans tout ce grand éclat d'un siècle éblouissant,
> Une chose, ô Jésus, un secret m'épouvante
> C'est l'écho de ta voix qui va s'affaiblissant [11].

Ci si dovrebbe veramente spaventare se al di sopra della corrente di indifferenza o d'empietà non si avvertisse già un'altra controcorrente di evangelismo più umanamente evoluto e più sicuro. Certo però che questo non è il « progresso », quale comunemente viene inteso, ma è il contatto dell'umano con l'eterno e il suo espandersi nella sua stessa fonte. « *Cercate soprattutto il regno di Dio e la sua giustizia*, ha detto Gesù, *e tutto il resto vi sarà dato per soprappiù* » (Mat., VI, 33).

---

[11] V. Hugo, *Le voci interiori* - « Questo secolo è grande e forte ». Ma fra il progresso, vanto della nostra età / In questo grande splendore d'un secolo abbagliante, / Una cosa, Gesù, un segreto mi spaventa, / E' l'eco della tua voce che va spegnendosi.

KANT E L'IDEALISMO TEDESCO

EMANUELE KANT (1724-1804)

Emanuele Kant apre una serie di pensatori, i quali hanno sì familiare, come tutti gli altri, il problema del male, ma lo complicano anche con i loro sistemi astratti, tanto da sconvolgere sovente il pensiero. Il filosofo di Koenigsberg è assai conosciuto per il suo criticismo idealista, ma lo è meno per quello che di tradizionale mantiene del cristianesimo, sforzandosi di unire l'uno all'altro questi due elementi di dottrina .

Sedotto dal matematicismo cartesiano, Kant crede ad un rigido determinismo per tutto ciò che riguarda il divenire di questo mondo di fenomeni e non acconsente neppure a fare eccezione, come Cartesio, in favore del libero arbitrio. D'altra parte egli conferma, sotto il nome di *imperativo categorico*, l'autorità della legge morale, la quale da una parte implica rigoroso obbligo, e dall'altra ineluttabile responsabilità. Come conciliare queste due tesi?

Nella prefazione alla *Critica della ragione pratica* l'autore si esprime in questi termini: « L'unione della causalità per la libertà e della causalità meccanica della natura, l'una determinata dalla legge morale [1], l'altra dalla legge naturale, in un unico soggetto che è l'uomo, è impossibile a meno che non si ripresenti questo soggetto come un essere *in sé* relativamente al primo rapporto, come un *fenomeno* relativamente al secondo. In questo caso, l'essere in sé è ripresentato nella coscienza pura, il fenomeno nella coscienza empirica. Diversamente la ragione cade in contraddizione con se stessa ».

Ma che cos'è questo soggetto *in sé* che, fuori dal tempo, condiziona l'uomo fenomeno e la sua coscienza empirica? Gli antichi filosofi dicevano, è vero, che l'anima pensante, in se stessa, è fuori dal tempo e non si trova unita a lui che attraverso il corpo, ma si guardavano bene tuttavia di vedere in questa proposizione una concreta frattura. L'uomo è uno e l'uomo è nel tempo e nel tempo sono stabilite le sue responsabilità. Tutto ciò quindi appartiene a uno stesso dominio, mentre per Kant vi sono

---

[1] Questa è « stabilita » per se stessa. Kant proibisce di discuterla; ciò, egli dice, sarebbe già violarla.

come due mondi: il mondo *in sé* nel quale si decide l'azione morale, e il mondo dei fenomeni nel quale l'azione morale si manifesta e si sviluppa.

Non si può fare a meno di paragonare questo caso con quello delle trasmigrazioni indiane, trascinanti da una esistenza all'altra delle responsabilità ora sofferte ora subìte, o ancora con le fantasticherie platoniche della *Repubblica*, delle quali noi abbiamo rilevato il tenore. In queste o altre simili dottrine filosofiche, una scelta anteriore determina una successione di fatti, nei quali la fatalità ha buon gioco per rimanere in seguito la sola dominatrice. Così « l'uomo predestina se stesso » come dice il Robin [2], sottoponendo cioè se stesso a questa o a quella fatalità.

Da queste premesse Kant giunge ad una conclusione inumana, affermando che si è sempre responsabili delle proprie azioni, che non vi sono circostanze attenuanti in quanto noi stessi siamo gli autori tanto delle circostanze quanto dell'atto. Di qui si vede fin dove ci può portare un primo errore. Kant poi non esita a cercare una conferma alla sua tesi negli istinti di vendetta della folla, dei quali istinti il linciaggio è il caso più appariscente.

È logico quindi aspettarsi che questa dottrina del peccato individuale spinga Kant, alieno com'è dal credere alla metempsicosi, ad appropriarsi a modo suo della dottrina del peccato originale. In realtà se il bene e il male sono individuali, l'inclinazione al male, l'irragionevolezza cioè è un peccato proprio dell'umanità. Kant vi vede una misteriosa perversione non della ragione o della sensibilità in se stesse, chè l'una e l'altra non mirano che all'essere e cioè al bene, ma una perversione che si introduce nei loro rapporti. L'uomo è sollecitato dalla legge della ragione e dall'inclinazione della sensibilità e può darsi, come in realtà si dà, che in un dato caso le loro indicazioni non siano identiche. In tal caso si ha il male quando la preponderanza sia concessa alla sensibilità.

La fonte del male va dunque ricercata nella accondiscendenza dell'uomo a permettere che in lui la sensibilità domini sulla ragione. Questa accondiscendenza non può essere per Kant che il frutto di un atto libero poiché la libertà determina, secondo Kant, lo sviluppo delle nostre attività nel tempo. Come ha potuto accadere ciò? Come ha potuto l'uomo, essere di ragione, scegliere una volta per tutte una *massima* egoista di condotta invece di una massima di obbedienza al bene razionale? « Un tale avvenimento, dice il filosofo, è in rapporto con le origini prime della nostra natura ».

In effetti il determinismo degli atti individuali, così come lo ammette Kant nel dominio del tempo, è legato, secondo lui, al determinismo universale. Se dunque il suo svolgersi non è che la manifestazione temporale d'una scelta operata nell'assoluto, è necessario che questa scelta sia generale alla base, unica per tutti gli uomini; e in tal senso la comprenderà Schopenhauer.

Ciò costituisce per noi un mistero, e la Scrittura, dice Kant, ne ha avuto consapevolezza facendo risalire la tentazione ad un essere già pervertito, e mostrando l'uomo, come è in realtà, suscettibile di correzione [3].

---

[2] Leon Robin, *Platon*, p. 225, Alcan, 1935.

[3] Cfr. *La Religione nei limiti della Ragione*, ed. Trullard, pp. 143-145.

Accessoriamente Kant suppone che Satana, cacciato dal cielo, abbia cercato un compenso sulla terra e che non trovandolo conforme al suo desiderio nelle cose temporali, egli, che è spirito, l'abbia cercato nel regno spirituale, penetrandovi secondo che la sua malizia gli poteva permettere. E così, essendo lo spirituale sempre legato al temporale, egli divenne « Principe di questo mondo ».

Chiedendosi poi come mai Dio non abbia opposto al Maligno la sua Onnipotenza, Kant risponde che Dio regola la sua opera morale secondo il principio di libertà e che, per di più egli ha preservato il suo regno eleggendo un popolo destinato a mantenere il principio di questo regno fino all'ora della redenzione.

Nella interpretazione di questa, Kant segue fin che può le indicazioni bibliche e tradizionali, ma, data la sua dottrina generale, non può tralasciare di alterarle. Resta tuttavia ch'egli trova per le formule dogmatiche un profondo significato che rileva continuamente con cura. La necessità della Chiesa gli appare, per la lotta contro il male, come la conseguenza dell'importanza capitale dell'ambiente, per sostenere lo sforzo morale e combattere le influenze perverse. Egli difende la Città di Dio, che ancora definisce una società politico-morale, in opposizione alla società politico-giuridica, o ancora una Repubblica morale, un Regno della virtù [4], ma ciò non gli impedisce di scagliarsi con violenza contro quelli che egli definisce i dragoni ecclesiastici, considerati, perché tali, fomentatori di conflitti storici, di drammi sanguinosi a scapito della « pura Religione » che è fatta per unire gli uomini.

Dopo queste spiegazioni non v'è più bisogno di dire che secondo Kant il male fisico o ontologico ha la stessa radice del male morale e che il filosofo aderisce in certo modo alla massima di Sant'Agostino — senza neppure correggerla con San Tommaso d'Aquino: « Ogni male è un fallo o una pena ». Invero in questa filosofia il male morale è all'origine del male fisico quanto ai suoi caratteri in rapporto con l'essere umano. San Tommaso aveva scritto: « La persona esprime ciò che di più perfetto vi è in tutta la natura » [5], e Kant aderisce a questo giudizio concludendo anch'egli che la moralità è il fatto dominante di questo mondo, la legge delle leggi, in quanto le leggi naturali sono a lei subordinate in modo da stabilire quello che egli definisce con un termine magnifico il *regno dei fini*. In effetti Kant crede a una specie di moralità della natura, in ragione di una finalità apparente soprattutto nell'ordine della vita, la quale raggruppa i fenomeni in modo da ricondurli finalmente all'ordine morale, per il regno definitivo del bene, a beneficio degli spiriti fedeli. E' il *Perfetto* che per San Paolo viene dopo la creazione, la quale « sospira ed è nei dolori del parto fino ad ora » (Rom., VIII, 22).

Kant poi vi aggiunge l'idea della *Comunione dei Santi*, tradotta in termini filosofici, e non nasconde la sua ammirazione per la dottrina della grazia, nuova capacità interiore, merito concreto, pegno d'avvenire per la felice unione del dovere e della felicità nell'altro mondo. Si sa anche che egli *postula*, in sostanza, come necessità dell'ordine morale, un'altra vita,

---

[4] *Ibid.*

[5] *Somma teologica*, I Pars, q. 29, a. 3.

la quale possa permettere la realizzazione di questo Perfetto verso il quale ci conduce la legge morale e che la condizione attuale non comporta affatto.

La felicità e il dovere non dipendono l'una dall'altro nel senso che sia necessario agir bene per essere felice: l'imperativo kantiano è *incondizionato*, non avendo altro fine che se stesso, e la morale non è lo strumento del destino e della civiltà, come si crede tradizionalmente. Ma il disinteresse imposto all'agente morale è per lui un titolo per la ricompensa « in nome del dovere di Dio » come noi abbiamo più sopra osservato.

Riassumendo si può dire che la dottrina del bene e del male in Kant, trova la sua origine e la sua conclusione in alcuni presupposti specificatamente cristiani, per quanto corrotti da una metafisica assolutamente estranea.

Aggiungiamo ancora che Kant sull'esempio di Leibniz, ammette che il mondo emanato da Dio realizza la migliore combinazione possibile, date le generali condizioni del problema [6] e che nella sua ultima opera: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, aderisce alla tesi del progresso alla maniera di Condorcet.

FICHTE (1762-1814)

Uno dei più vigorosi discepoli di Kant è Giovanni Amedeo Fichte, piccolo guardiano di oche e poi tessitore di tela, che un mecenate, con felice intuito ha indirizzato alla scienza e ha condotto verso la gloria. La sua vita presenta un aspetto politico che non ci interessa affatto, ma il suo sistema metafisico richiede una sia pur breve considerazione, per collocarvi il posto e il significato del male.

Secondo Fichte, due posizioni fondamentali possono essere prese come direttrici per l'interpretazione dell'esperienza. O si fa derivare, con il *dogmatismo*, il pensiero dalle cose prese come punto di partenza, o, con l'*idealismo* si fanno derivare le cose dal pensiero immediatamente riconosciuto in sé. Quest'ultima posizione sembra la sola accettabile al filosolo wurtemberghese, poiché supposte le cose come date indipendentemente dal pensiero, non si può più raggiungere il pensiero stesso. Egli non ha riconosciuto il tramite di passaggio che fornisce, nell'atto della conoscenza, l'identità dello spirito nell'atto di conoscere con la idealità immanente alle cose stesse, per quanto intorno a lui fosse ancora vivo il tomismo, questa grande dottrina della quale allora si poteva però dire: *Vivens, mortua est.*

Partendo da queste premesse, Fichte afferma che non vi è nulla nell'io che non sia il risultato dell'attività dell'io. La ragione non è condizionata e la riflessione non è il ritorno su un atto di questa ragione, relativo a un oggetto indipendente, ma un progresso autonomo dello spirito creatore, rispetto al quale ciò che vien definito *oggetto* non è che una *obiezione* dell'io all'io, obiezione destinata ad essere superata, a riappa-

[6] Cfr. *Critica del giudizio*, paragr. 84.

rire per essere poi nuovamente superata in un costante progresso. Di questo progresso, il limite ideale è Dio stesso, Io assoluto, di cui l'*io empirico* non è che una manifestazione passeggera. In questa sintesi è evidente una forma di panteismo idealista che andrà in seguito esaurendosi e che sovente non si mostrerà molto diverso dalla tradizione cristiana.

Comunque è abbastanza chiaro dove sia possibile inserire qui una dottrina del bene e del male. Kant aveva sì posto l'imperativo morale, ma non ne aveva fornito alcuna giustificazione, e neppure alcuna spiegazione teorica. Fichte al contrario lo riallaccia alla sua prima affermazione d'una attività originale dello spirito, attività che si manifesta e nella coscienza e negli ostacoli che le nostre complesse personalità le oppongono. Questi ostacoli, per altro, sono fatti per essere vinti; il male perciò consiste nel soccombere sotto questi ostacoli e nel rinunciare così ad un interiore approfondimento, il quale tende alla perfetta libertà dello spirito e quindi alla beatitudine, identica alla perfezione.

Il male esteriore alla coscienza, sia che si tratti di disordini della natura o delle sofferenze del corpo, ha un'origine assai vicina alla prima in quanto si tratta sempre di una attività dello spirito che urta contro un ostacolo e di complicazioni più o meno inarmoniche fra i diversi oggetti e le diverse speci di oggetti che lo spirito oppone a se stesso nella sua multiforme attività. Per quanto noi creiamo il nostro universo, tuttavia non ne siamo i padroni; l'Io assoluto ci supera infinitamente e fra lui e noi si manifestano gli stessi ordini che la filosofia dogmatica vi segnala. Sotto i benefici di una continua trasposizione, la dottrina del male sarà la stessa qui e là e, in verità, nei suoi sviluppi dottrinali, Fichte non si mostra per nulla lontano dal pensiero cristiano.

Per ciò che riguarda il prossimo, il filosofo idealista ritrova l'idea della *comunione dei santi* e afferma che il respingere la propria adesione ad essa significa essere ostili alla fede in Dio, al prossimo e a se stesso per il fatto che per l'implicanza dell'Io assoluto in rapporto agli io empirici, noi siamo tutti strettamente solidali. Il fine morale conseguito o rinnegato da ciascuno di noi si trova insoddisfatto od offeso da ciò che di virtuoso o colpevole vi è in lui, di virtuoso o di colpevole in altri, in quanto noi non siamo che uno in Dio.

E in questa filosofia è ugualmente inclusa l'idea d'una Chiesa promotrice del bene e protettrice, redentrice in rapporto al male; il Cristo ne è il capo e i simboli dogmatici o sacramenti fanno parte dei suoi mezzi d'azione. Simboli, dice Fichte e lo si capisce, poiché la sua filosofia è essenzialmente razionalista, ma tuttavia non ci si sentirebbe di contestare che essa abbia del male un profondo e in sé giusto sentimento, malgrado le sue aberranti giustificazioni teoriche.

SCHELLING (1775-1854)

In Schelling noi affrontiamo un autore profondo e ricco di pensieri sebbene un poco confuso nella sua dottrina, che è stata costruita attraverso successive fasi le principali delle quali sono dette la sua prima, se-

conda e terza filosofia. Una siffatta sintesi non favorisce certo l'analisi e tuttavia la dottrina del male dipende, nei suoi dettagli, dai meandri della filosofia generale della quale è però facile cogliere il motivo centrale.

Se Schelling si soffermasse a guardare soltanto la natura delle cose attualmente sotto i nostri occhi, certamente concluderebbe nel pessimismo [7] insistendo sulla « tristezza che aderisce a tutta l'esistenza finita » e sul dolore che avvolge tutta la natura, nonostante la sua bellezza. Nella questione dell'essenza del male, il filosofo è nettamente contrario, relativamente almeno al male morale, alla teoria che ne fa una pura privazione e afferma che « il male morale è altra cosa dell'abbandono di sé alla sensibilità e all'istinto » essendo appunto « un'opera positiva e personale ». Evidentemente il filosofo confonde l'atto cattivo con la sua stessa malizia, non comprendendo che l'atto malvagio è buono nella sua sostanza e nelle qualificazioni come attiva manifestazione, e che diventa cattivo perché in lui viene a mancare l'orientamento verso i veri fini della vita, ed è ciò che si chiama privazione.

Schelling poi non esita a cercare l'origine del male in Dio stesso il cui essere integrale comporterebbe un fondo oscuro e violento interamente riassorbito in lui dalla luce dello Spirito, ma tuttavia presente nella creazione nella quale determinerebbe il potente dinamismo e insieme le tendenze anarchiche generatrici del male. Questo è almeno il nocciolo dell'opera *Sull'essenza della libertà umana,* la quale appartiene alla seconda filosofia dell'autore e sarà un poco corretta dalla terza.

Le due tendenze antagoniste, delle quali ci accingiamo a parlare, sono principalmente manifeste nell'uomo, e si concretano da una parte nella tendenza all'anarchia dell'azione e alla sua violenza egoista e dall'altra nella spirituale tendenza verso l'ordine del bene. L'oscura tendenza non è lo stesso male morale; non ne è che la possibilità e il richiamo, in quanto spetta alla libertà rispondere e decidere in ultima istanza.

Questa libertà del male, libertà misteriosa come in Kant, è, come in Kant, di carattere « noumenico » estraneo cioè e superiore al mondo dei fenomeni succedentisi secondo il modo della necessità. L' esercizio di questa libertà peccatrice è una specie di peccato originale, dal quale l'uomo può tuttavia emanciparsi con lo sforzo morale.

Siffatta dottrina, nello spirito dell'autore, non ha nulla che possa accusare Dio. « L'atto col quale Dio si rivela non può implicare in sé nulla di cattivo... Soltanto con l'uomo e per l'uomo esiste il male. Ciò che attraverso la volontà umana diventa peccato, nell'Assoluto è la condizione della rivelazione divina. Con il bene l'uomo fa il male; con il male Dio fa il bene ». L'autore qui vuol significare che l'imperfetto è una necessità della stessa creazione ed egli lo definisce male per riferimento al *male metafisico* di Leibniz, del quale si è già rilevato il carattere equivoco. Ammettendo questo vocabolario si deve concludere che l'idea di Schelling è esatta: Dio trae ogni bene dal male, mentre l'uomo, posto nella condizione di possedere il bene creato, non sa che trarne male.

Perché Dio permette questo male? Nella domanda è implicita tutta

---

[7] *Sull'essenza della libertà umana,* VII, p. 364.

l'angoscia dei filosofi che via via se la sono posta. Schelling risponde all'interrogativo come hanno risposto i Dottori ortodossi. Dio ha permesso il male per superarlo con un bene più grande e per manifestare così la sua onnipotenza, così come il bene infinito che gli è essenziale. « Il male esiste perché Dio lo superi e perché Dio pervenga, attraverso il superamento, alla piena manifestazione di sé » [8].

Quale specie di collaborazione si può supporre, nello spirito di Schelling, fra l'azione divina e l'attività così frequentemente deviata delle creature? Questo problema verrà riproposto quando si tratterà della storia; ora, parlandone generalmente, si può affermare con sicurezza che la sua soluzione è in stretto accordo con le più alte concezioni cristiane, per quanto le formule differiscano. Per Schelling lo svolgersi dei fatti universali e dei fatti umani è dominato da un principio che si può definire ora *destino* ora *provvidenza* perché esso è superiore e alla nostra libertà e alle necessità della natura per quanto si armonizzi con esse e le assuma in ciò che hanno di positivo e di buono. Il male consiste nella loro deficienza. Il destino definito in questi termini è il Destino divino dei tomisti, il quale non contraddice nessuna autonomia creata, ma al contrario le pone, giungendo così a conciliare il *predeterminismo* trascendentale con la libertà, la contingenza, la fortuna, il caso.

In tal modo Dio è innocente del male, per quanto egli crei tutto l'essere. Il male risulta dal funzionamento autonomo e imperfetto della natura e della libertà e poiché l'attività creatrice e provvidenziale le trascende non viene ad esserne affatto contaminata.

Nella sua opera *La filosofia della Religione*, dopo una profonda crisi di pessimismo e di dubbio, Schelling si riallaccia deliberatamente alla concezione cristiana della caduta e della redenzione, la quale si realizza con uno sforzo morale di carattere insieme individuale e collettivo ed anche cosmico, poiché la sorte della natura è legata a quella dell'umanità, come quella della umanità dipende dai suoi rapporti con Dio.

HEGEL (1770-1831)

La filosofia di Schelling esercitò in Germania e altrove una profonda influenza e servì a preparare quella di Hegel, il cui splendore fu molto più diffuso e intenso, per il suo carattere obiettivo e per la sua applicazione a tutti i movimenti della storia. Hegel rimprovera a Schelling di rinchiudere l'Assoluto in una oscurità nella quale « tutte le vacche sono nere », mentre egli lo pone come vivente e agente intorno a noi, in noi, in quanto tutta la realtà non è che il suo svolgimento attraverso le forme della celebre *dialettica* in tre tempi: *tesi, antitesi, sintesi*. D'altra parte rimproverando a Kant d'aver lasciato il pensiero alla sua soggettività, in opposizione ad un *in sé* preteso inconoscibile, dimostra di vedere l'Idea come la realtà stessa, distinguendo soltanto il suo acquisto

[8] *Op. cit.*, p. 382.

che è l'universo sin qui evoluto, e il suo mezzo di acquisto, che è il processo evolutivo servito e misurato dal pensiero attuale, individuale e collettivo.

Può una dottrina del male trovar posto in questa visione dell'universo? Evidentemente essa si impone in tutta la sua forza perché in una siffatta concezione il male coinvolge lo stesso Assoluto, in quanto l'Idea che lo costituisce si offre allo stato differenziato e si pone negativamente prima di ricostituirsi in forma positiva. Un corretto spiritualismo ammette bene un punto di partenza di questa natura, e il processo evolutivo descritto da Hegel non ha nulla che possa offenderlo; ma lo spiritualismo attribuisce tutto ciò all'Essere derivato, all'Essere creato non allo stesso Principio primo. Nella filosofia di Hegel manca la trascendenza di questo Principio primo, e però essa resta un panteismo. E' in questo senso che i cristiani, specialmente d'Italia, sedotti dalla incontestabile ricchezza della sintesi hegeliana, tentarono di correggerla o per lo meno di comprenderla.

Anche per Hegel il male è un fenomeno essenzialmente transitorio, in quanto esso deve essere alla fine riassorbito interamente nel trionfo del Pensiero, il quale comprende se stesso nel suo atto perfetto che è nel medesimo tempo la perfezione del suo oggetto. E' il divino nel suo supremo compimento. La dottrina dunque è un assoluto ottimismo del fine, ottimismo che si accorda per altro con un pessimismo relativo, riguardante le tappe del divenire storico e cosmico. Qui si esclude il dualismo del sistema manicheo, come per altro non si parla più di sconfitta eterna, per parziale che essa sia, come nel cristianesimo, in quanto ogni cosa perviene a compimento, perché tutto è dominato dall'influsso dell'Assoluto che realizza se stesso.

Qui è già possibile intravvedere quale sarà l'errore dei seguaci di Hegel, di quelli soprattutto che vorranno interpretare la dottrina su un piano politico. Dal momento che il movimento della storia obbedisce ad una logica interna orientata verso un termine interamente soddisfacente per lo spirito, si fa grande la tentazione di considerare come legittimo tutto ciò che riesce, di consacrare in tal modo il diritto del più forte, di conferire un'autorità assoluta agli adattamenti collettivi, opera della storia, in rapporto ai loro elementi i quali sono i suoi mezzi. Così lo statismo assoluto e il preteso diritto delle nazionalità superiori hanno la filosofia di Hegel come patrona nell'attesa del rinforzo di Nietzsche.

Hegel tuttavia non intende negare la distinzione del bene e del male nella storia e nella vita dell'uomo, poiché se, parlando in generale, afferma l'identità fra il reale e il razionale, visto che la realtà è costituita dall'Idea stessa, e d'altra parte l'identità fra razionalità e bene, è evidente però che egli attribuisce tutto ciò soltanto al Progresso universale preso nel suo insieme. Nello svolgimento e nello sviluppo del mondo vi è pure il non-essere e l'irrazionale e per conseguenza il male, il cui riassorbimento sempre perseguito è l'oggetto dello stesso slancio dialettico.

L'umanità poi è travagliata dal peccato originale, per il fatto che lo Spirito universale manifestatosi nell'uomo si è lasciato disperdere nella natura, e per il fatto che l'uomo, unito inizialmente alla natura generale e con essa in armonia, se ne è in seguito staccato anarchicamente per godere d'una autonomia orgogliosa e passionale. Questa separazione era

necessaria come affermazione della libertà, ma in seguito, essendosi la libertà affermata, essa avrebbe dovuto adoperarsi per ristabilire il legame, questa volta volontario e cosciente. Ma questo secondo momento non si è verificato e la colpevolezza quindi consiste non già nella rottura di un rapporto, la quale sveglia l'uomo alla coscienza del bene e del male, ma nella persistenza in questo stato che dovrebbe essere immediatamente superato.

Il sentimento di questa iniziale colpevolezza, sentimento senza dubbio vago, ma sempre presente in noi, è definito da Hegel lo stato di *coscienza infelice*. Tale concetto, raccolto dall'esistenzialismo il quale lo definirà *concetto d'angoscia*, intende puntualizzare l'interiore contraddizione, lo squilibrio morale che si manifesta e nella coscienza e nella storia. Portato sul piano soprattutto storico, Hegel lo spiegò mostrando l'uomo abbandonato in partenza alla completa inarmonia e alla dominazione dell'immediato, del sensibile, nell'aspettazione di passare tuttavia progressivamente al totale dominio dello spirito, che è l'ideale dell'avvenire.

La riconciliazione avverrà tramite lo sforzo e tramite l'esperienza, e se sarà conseguita, si avrà non più la semplice unione con la natura, ma l'unione spirituale con il suo Principio. L'uomo deve essere « come Dio », ma come Dio in se stesso, non attraverso il culto della sua propria divinità, non attraverso cioè la sollecitudine del suo essere finito. Deve realizzare l'unione con Dio, definita dal Vangelo *vita eterna*, intesa però da Hegel esclusivamente come vita eterna del tempo.

Hegel poi riconosce la missione del Cristo, in questo sforzo di redenzione, ma la laicizza, come del resto laicizza tutto il dogma cristiano, del quale, come Schelling, riconosce l'alto valore filosofico. Il Cristo è l'uomo che prende coscienza della sua divinità in un individuo superiore che comunica questa coscienza agli altri e li aiuta a renderla effettiva. Sfortunatamente il successo finale di questa redenzione deve consistere nel totale riassorbimento e così nell'annullamento della stessa umanità.

Per Hegel, infine, il bene morale è l'accordo della volontà particolare con la volontà universale, grazie alla concordanza dei loro fini, mentre il male consiste nel ricondurre a fini egoistici, passionali o orgogliosi, ciò che dovrebbe concorrere ai fini comuni. E' la stessa dottrina di Kant. Hegel nella applicazione dei suoi principî ai casi particolari e alle circostanze concrete, mostra di avere un senso morale assai sottile. Purtroppo tutto è guastato, in filosofia, dalla dimenticanza della trascendenza divina e, in storia, dall'arbitraria razionalizzazione del soprannaturale.

CARLO MARX

La storia vuole che il nome di Marx sia associato a quello di Hegel, perché Marx è uno scolaro di Hegel, iniziatosi alla sua teoria nelle università di Bonn e di Berlino, ancora risuonanti dell'insegnamento del maestro. Legato tuttavia alla politica e più ancora ad istanze sociali,

con un temperamento assai realista, egli non tarda a reagire, e, pur mantenendosi sostanzialmente fedele all'idea base del sistema, che è lo sviluppo dialettico attraverso la tesi, la antitesi e la sintesi, nei differenti gradi di una evoluzione ascendente, si ripiega deliberatamente sul materialismo. « Per Hegel, egli afferma, il movimento del pensiero, che egli personifica nell'Idea, è il demiurgo della realtà, la quale non è che la forma fenomenica dell'Idea. Per me, al contrario, il movimento del pensiero non è che la riflessione del movimento reale trasferito e trasportato nel cervello dell'uomo » [9].

E indubbiamente la proposizione non potrebbe essere smentita se Marx non dimenticasse che, nel *movimento reale*, dal quale parte, vi è una idealità immanente, della quale necessariamente si deve tener conto se si vuole spiegare qualunque cosa del fenomeno universale che si propone a tutti i filosofi. La questione comunque ci interessa relativamente perché esula dal nostro specifico argomento.

Carlo Marx fa dunque scaturire l'idea, semplice riflesso del reale, l'idea prodotta dal cervello dell'uomo e senza spiritualità propriamente detta, dall'evoluzione cosmica anteriore, e cioè dalla pura materia. La natura materiale produce l'uomo, ma l'uomo deve immediatamente lottare, per la sua esistenza, con la natura; e questa lotta non può essere che collettiva, perché l'uomo allo stato individuale è impotente, e d'altra parte ciò non è che un mito. La lotta comune determina « i rapporti di produzione » e, attraverso ogni sorta di ripercussioni e di svolte, i rapporti di produzione generano tutti gli altri rapporti.

Benché una siffatta psicologia rilevi la sua estrema limitatezza, non le si può tuttavia contestare un certo fondamento di verità. Subito, da una prima analisi, si può rilevare l'esclusivismo di una grande idea, che finisce per diventare caricaturale: « Il mulino a braccia vi darà l'idea di una società con il suo signore, mentre il mulino a vapore vi darà l'idea di una società con il capitalista industriale. Gli stessi uomini che stabiliscono i rapporti sociali conformemente alla loro produttività materiale producono anche i principî, le idee, le categorie conformemente ai loro rapporti sociali » [10]. Non vi sono dunque principî immutabili, e « non è la coscienza che determina la vita ma è la vita che determina la coscienza » [11].

Evidentemente ad una coscienza così formata non si può attribuire una moralità, un valore indipendente dalla durata e da tutte le contingenze materiali. Per di più si è scalzata questa moralità — e Marx lo riconosce poiché per lui teoricamente non vi è né bene né male, ma soltanto ciò che è — sopprimendone la prima condizione e cioè il libero arbitrio. Secondo la concezione marxista nella natura non vi sono che fatti e nulla permette di ordinarli gerarchicamente secondo il loro valore altrimenti che in riferimento a sentimenti ritenuti variabili in funzione delle circostanze economiche.

---

[9] Prefazione alla seconda edizione de *Il Capitale.*

[10] *Miseria della filosofia* (1884), scritto diretto contro *La filosofia della miseria* di Proudhon.

[11] *Manifesto comunista*, in fine.

Così Carlo Marx si astiene, in partenza, dal sottoporre checchesia all'opzione del suo lettore, in conseguenza del suo determinismo meccanicista, estraneo ad ogni finalità. Egli descrive e quindi predice; non critica il capitalismo in nome della morale, chè il capitalismo è un fenomeno storico come un altro, risultato di fenomeni anteriori che nessuno avrebbe potuto impedire; e d'altra parte ciò che verrà sarà ugualmente caratterizzato, per cui non viene proposto come ideale, sibbene come un fenomeno previsto e quindi scontato.

Ma questo modo per un uomo, e per un uomo appassionato come Carlo Marx, dotato di un'anima rivoluzionaria di aderire ad un atteggiamento così indifferente e statico! L'assurdità del puro determinismo si rivela poi nel fatto che ogni forte pensiero esige una realizzazione e che ogni critica ardente postula una riforma; si dice che tutto è fatale e nello stesso tempo si afferma che ciò non può durare in questa maniera: si confessa di essere imbrigliati da un filo impossibile a rompere e ci si affatica e si invoca l'aiuto per spezzarlo. Il sistema ha una direzione, l'uomo ne ha un'altra, ma in ultima analisi ciò ridonda tutto ad onore dell'uomo.

Non importa: è necessario credere più ai fatti che alle teorie e poiché Carlo Marx è un rivoluzionario, non un fatalista, è animato dal sentimento di un bene che deve essere sostituito al male; resta da vedere che cosa egli intenda per l'uno e per l'altro.

Il male è ciò che ritarda l'evoluzione dei fenomeni economici favorevoli all'emancipazione umana, all'avvento d'una civiltà totalitaria, tendente a concentrare nell'umanità unificata e organizzata tutte le potenze della natura oggi oppressive. Come un albero immenso, le cui radici bevessero tutti i succhi della terra e li trasformasse in frutti umani.

E Carlo Marx si abbandona, su questo tema, ad un lirismo di natura evidentemente mistica. Si tratta in sostanza di una trasposizione del Regno di Dio per quel tanto che si sviluppa sulla terra, e lavorare al suo avvento è agli occhi di Marx, nonostante le sue iniziali affermazioni, eminentemente meritorio, e l'ostacolarlo è un delitto. Là vi è posto per l'eroe e per il traditore, ma fra i due è il mediocre destinato ad essere sbattuto e lisciato come un sassolino nelle onde.

È necessario che abbia termine, con lo sforzo dei migliori, « la inimicizia tra l'uomo e la natura e tra l'uomo e l'uomo »; con ciò egli intende e anche a titolo principale una liberazione interiore, la emancipazione dal criminale attaccamento che l'uomo ha per sé. Evidentemente Carlo Marx ha presente quella che i mistici definiscono la *libertà dei figli di Dio* e la lotta disperata per raggiungerla infrangendo tutte le potenze avverse; soltanto che in Carlo Marx Dio è sostituito dall'uomo stesso in quanto, secondo le sue stesse parole, « l'uomo è il Dio dell'uomo ». Negando poi la proprietà privata e tutti i suoi egoistici vantaggi, l'uomo deve liberarsi dalla inumanità che è in lui, dalla coartazione del capitale e dalla crudele natura, la quale, col pretesto di soddisfarlo lo rende sempre più schiavo.

Ciò non è poca cosa. L'umanesimo di Marx girando attraverso la natura umanizzata dal lavoro è propriamente un'apoteosi. Resta ora da vedere se ciò può essere considerato un bene della terra, se vi si può

trovare un rimedio ai mali essenziali che hanno sempre angosciato l'uomo, se, infine, le aberrazioni del « progresso » indefinito non sono presenti in questo processo e se il materialismo può sostenere un ottimismo così sfrenato.

Carlo Marx taglia netto e predica ad alta voce e senza reticenze un nuovo vangelo; le masse scontente d'un cristianesimo un po' imbastardito, mostrano di seguirlo in attesa — lo si può prevedere senza rischio — di una vasta reazione. L'umanità è abituata alle « frenesie successive » (Bergson). La critica pessimista troverà un terreno nuovo e adatto a lei e il cristianesimo sarà suo alleato ed avversario ad un tempo.

Sul terreno pratico la dottrina positiva e chiaroveggente com'è di Carlo Marx, non ha nulla dell'ottimismo beato. Egli non ha nulla dell'ingenuo, in quanto la sua fede è fondata sulla storia, la quale, egli non lo ignora, cammina su una linea spezzata, con ritorni e ricadute. Tuttavia commette l'errore di vedere questo processo in linea continua, come lo vedeva il suo maestro Hegel, senza tener conto del male permanente della natura umana e della necessità d'una redenzione dall'alto.

SCHOPENHAUER (1788-1860)

Con Arturo Schopenhauer giungiamo ad una vera filosofia del male, ad un pessimismo non più parziale o semplicemente sentimentale, ma sistematico, quale non si era ancora potuto incontrare in Occidente. E, cosa assai curiosa, l'uomo che propone questa disperata filosofia è un gaudente; viaggia in buona compagnia e pretende che un filosofo, sia pure pessimista, non è più obbligato d'essere asceta che un asceta di essere filosofo; e questo gli permette di bere tazze di birra e di provare che in questo mondo perverso vi è almeno ciò di buono.

Schopenhauer è l'anti-leibniziano per eccellenza; ad un radicale ottimismo oppone un pessimismo radicale così come si oppone ad una sintesi sistematica e metodica. Leibniz parte da Dio e lo giustifica nella sua creazione; Schopenhauer parte dal mondo che egli condanna e lo spiega con una falsa divinità.

Una falsa divinità, diciamo, mentre sarebbe più esatto dire un sottodio, poiché il filosofo di Danzica si rifiuta di accostare il mondo trascendente. La metafisica, assicura egli, non deve ritornare alla teodicea, come volevano Leibniz, Hegel, Schelling e Fichte.

Egli cerca il fondamento ultimo dell'essere cosmico e crede di trovarlo in una volontà sviata, la quale nel darsi al voler vivere, si è abbandonata istantaneamente al regno del male. Leibniz diceva che questo mondo è il migliore dei mondi possibili, Schopenhauer lo presenta, al contrario, come il più cattivo possibile, poiché, egli dice, se fosse soltanto un po' più cattivo non potrebbe esistere in alcun modo. Supponete, per esempio, che le perturbazioni del sistema solare siano un po' più accentuate; allora vedreste i pianeti cozzare gli uni contro gli altri

e la nostra terra perirebbe. Lo stesso accade nell'ordine morale. Le nostre condizioni di vita sono strettamente proporzionate all'esistenza stessa, lungi dall'essere soddisfacenti e perfette.

Di qui il filosofo si abbandona ad una analisi completa della vita e pretende di giustificare questa equazione: vita uguale a dolore. Questo è certo il significato dell'altra formula d'un tenore semplicemente un po' più astratto: « Il dolore è la forma stessa sotto la quale si manifesta la vita »[12]. Ma quale ne è la giustificazione? Ogni vita — dice il filosofo — è azione, ogni azione è sforzo, ogni sforzo è dolore. Dunque... Anche i lettori meno provveduti possono rilevare la speciosità di un siffatto sillogismo. Si può sì concedere che ogni vita sia azione, ma è certo più che discutibile che ogni azione sia sforzo; vi sono molte azioni infatti, le quali non esigono dall'uomo nessuna azione meritevole del nome di sforzo e, per essere automatiche, dispensano precisamente il soggetto dallo sforzo. Ma soprattutto l'affermazione secondo la quale ogni sforzo è dolore offende il buon senso fino al punto di gettare il ridicolo su colui che la formula. In tal modo il fanciullo che si sforza di costruire il suo castello di sabbia in riva al mare sarebbe preda del dolore, come la fanciulla che danza o lo sportivo che salta. Se non fosse accecato dal suo partito preso, l'autore de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, il quale per altro è un grande filosofo, affermerebbe certamente che lo sforzo, quando è voluto dalla natura e resta nei suoi limiti, è una gioia e non un dolore.

Il Petrarca aveva scritto che *Mille piacer non vogliono un tormento;* Schopenhauer fa suo il paradosso e in tal modo dovrebbe concludere che il trionfo d'un atleta ai giochi olimpici non compensa certo il colpo che egli ha ricevuto in partenza.

« Ogni desiderio, insiste il nostro pensatore, nasce da una deficienza da uno stato che non soddisfa: perciò esso è sofferenza finché non è soddisfatto. Ora nessuna soddisfazione ha durata; non è che il punto di partenza d'un nuovo desiderio. Noi vediamo il desiderio ovunque arrestato, ovunque in lotta, e perciò sempre in uno stato di sofferenza. E poiché non vi è limite allo sforzo, non vi è misura, la sofferenza non ha termine »[13].

Non v'è dubbio che vi sia qualcosa da trarre da queste osservazioni, ma di fronte all'ultima conclusione, tutto questo passaggio non è che un tessuto di sofismi. Che il desiderio nasca da una deficienza è vero:

Un voeu n'éclôt que d'un regret,

dice Sully Prudhomme[14]; ma legato alla speranza, il desiderio è una gioia e non un dolore. Vi sono alcuni raffinati i quali si sforzano di tenersi in un perpetuo stato di desiderio onde perpetuare le loro gioie; e, d'altra parte, non vi è un proverbio il quale dice che il miglior giorno è la vigilia? Andate dunque a dire ad un ghiottone che l'appetito che egli prova prima di mettersi a tavola — appetito che gli aperitivi di ogni

[12] *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, l. IV, paragr. 56.
[13] *Ibid.*
[14] *Le vane tenerezze* - « In viaggio ». Un desiderio non nasce che da un dolore.

natura e le bevande hanno il compito di stimolare — è un dolore! Nessuno nega che potrebbe diventarlo; ma è pur vero che è soprattutto un richiamo della vita, che manifesta il suo buon funzionamento, la cui assenza — e non esso — sarebbe uno stato d'atonia o di doloroso esaurimento. Lo stesso si può dire del desiderio amoroso, della curiosità del sapiente, dell'ambizione, di tutti quelli, in definitiva, che si possono definire atti di vita ardente e non dolori.

E' vero che nessuna soddisfazione dura sempre, ma ciò dimostra soltanto che la vita non è il bene supremo, non che sia un male; e, ancora, non è vero che l'essere ostacolati o il trovarsi in lotta faccia del desiderio un perpetuo dolore. Di qui si può facilmente comprendere come l'uguaglianza formulata nei seguenti termini: nessun limite ultimo allo sforzo e perciò nessuna misura, nessun limite alla sofferenza sia un'esagerazione che offende ogni spirito normale.

A queste affermazioni d'ordine generale, Schopenhauer fa seguire una quantità di osservazioni particolari, nelle quali mostra molta sagacia e spirito, senza tuttavia fortificare la sua tesi. E' facile dipingere le incertezze, i pericoli, i timori, gli scacchi, i disastri, le lotte per l'esistenza, ecc.... tutte cose che provano sì che la felicità non è di questo mondo, ma non che la vita sia in se stessa cattiva. Parlando dell'amore il nostro filosofo lo definisce: « Due infelicità che si incontrano, due infelicità che si scambiano, e una terza infelicità che si prepara ». E' grazioso questo, e qualche volta può essere vero, ma è certo che non serve a definire la vita più di questi versi di Paul Valéry ne *La giovane Parca*

Chaque baiser présage une neuve agonie [15].

Per provarci « rapidamente » che, nella nostra vita, i mali hanno maggior peso dei beni, il filosofo, riportando un argomento e un esempio assai citato, che può far colpo ma che tuttavia non dispensa dalla riflessione, afferma che « sarebbe sufficiente paragonare le sensazioni di una bestia che divora con quelle di una bestia che vien divorata » [16]. Altrettanto valido potrebbe essere il paragone fra il momento in cui viene ghigliottinato un uomo e il momento in cui il boia pranza. Per ragionare con rigore bisognerebbe stabilire il confronto tra il più grande piacere dell'uno e la più grande pena dell'altro, e ciò nell'insieme delle vite umane. Sarebbe allora molto più difficile fornire il giudizio.

Schopenhauer è un uomo profondo e un grande scrittore, ma è anche un sofista. E lo prova più che mai proponendo la sua famosa teoria della felicità o del piacere negativo, teoria che ai suoi tempi e fra gli stessi suoi appassionati scolari ha suscitato numerose proteste. L'affermazione è categorica e insistente: « Ogni felicità è negativa e non ha nulla di positivo » [17]. Ed egli vuol dimostrare questa affermazione osservando che ogni soddisfazione, ogni piacere o felicità non è che la soddisfazione d'un desiderio, e poiché con la soddisfazione cessa il desiderio, cessa

---

[15] Ogni bacio presagisce una nuova agonia.
[16] Cfr. *Parerga*, II, 313.
[17] *Il mondo come volontà...*, IV, 35.

anche la gioia. Per conseguenza la soddisfazione non potrebbe essere che una emancipazione dal bisogno, e cioé da un dolore, o meglio dalla noia, la quale è anch'essa un dolore.

Strano ragionamento! Come se l'evidenza stessa non ci mostrasse che il piacere — come del resto il dolore — è uno stato psicologico ben positivo, o, come diceva Aristotele, un *atto* (ἐνέργεια). E non è affatto vero che il piacere sia la cessazione del male neppure quando — come è il caso di un convalescente che riprenda vita — si tratti di un piacere che succede a un dolore. Nell'esempio citato il piacere consiste nella sensazione che il convalescente avverte nel riconquistare la sua attività vitale, che a lui in verità sembra migliore dopo la sua penosa interruzione, mentre in effetti è buona in se stessa e cessa di essere apprezzata per abitudine, per mancanza di riflessione, le quali cose però non portano mutamento alcuno alla realtà delle cose. Un uomo non cessa di essere positivamente ricco e felice perché dimentica spesso il suo danaro. L'abituale gaiezza dei giovani, il sorriso continuo dei piccoli non testimoniano forse la soddisfazione ben positiva del vivente che gioisce della sua vita che egli vive con delizia? Di quale dolore questo piacere potrebbe rappresentare la cessazione? Un gradevole liquore per essere gustato non ha bisogno di essere bevuto dopo una sete penosa. La gioia d'una scoperta scientifica o d'una invenzione estetica non viene a colmare un vuoto doloroso, ma risponde ad una tendenza del nostro essere verso il vero e il bello, cioè ad una inclinazione positiva, alla volontà di accrescimento, non alla fuga da un male.

L'osservazione che già abbiamo trovata in Epicuro, secondo la quale l'assenza di dolore comporta essa stessa un piacere, non fosse che quello di sentirsi vivere, piacere non certo trascurabile essendo alla base di tutti gli altri, basterebbe da sola a confutare la tesi di Schopenhauer. E siffatto piacere indurrebbe a dire non che il piacere è una interruzione della pena, ma più logicamente, come infatti si dice, che la pena è una interruzione del piacere, del felice sentimento di vivere.

Per sostenere il suo paradosso, Schopenhauer richiama la affermazione di Voltaire, secondo la quale « la felicità è un sogno mentre il dolore è una realtà », non avvertendo che lo scrittore francese vuol dire che la felicità è un sogno in quanto noi tendiamo ad essa sperando di conseguire una pienezza che non è di questa vita. Di qui non consegue necessariamente che le partecipazioni di questa felicità inaccessibile nella sua pienezza siano qualche cosa di negativo, in quanto una parte di felicità è pur sempre felicità e non semplice assenza di dolore come pretende il nostro pessimista, il quale, come per un impegno, rinuncia ad ogni evidenza che non porti il marchio del dolore.

Bisogna confessare tuttavia che certe formule ispirate da questo partito preso hanno qualche cosa di commovente: « Un individuo, un volto umano, una vita umana, non sono che un soffio brevissimo dello Spirito infinito che anima la natura di questa pertinace volontà di vivere. E' un'immagine fuggitiva che, gioendo, abbozza sulla sua tela infinita dello spazio e del tempo, per lasciarvela un istante — istante che rispetto a queste due immensità è uno zero — per poi cancellarla e lasciare così il posto ad

un'altra. Tuttavia ciascuno di questi capricci si paga. La volontà di vivere in tutto il suo furore, sofferenze senza numero, senza limiti, poi, in fine, una conclusione lungamente paventata e inevitabile, una cosa amara: la morte, ecco ciò che essa costa. E perciò la sola vista di un cadavere ci rende improvvisamente tristi » [18].

Ci resta ora da vedere con più precisione che cosa sia questa Volontà iniziale nella quale Schopenhauer vede l'origine del male universale. Lo stesso filosofo non può spiegarcelo completamente perché ai suoi occhi si tratta « della forma sotto la quale la cosa *in sé* appare alla coscienza » [19]; ora la cosa in sé in quanto *assoluto* è secondo lui inaccessibile. Ma quando il contemplatore rivolge il suo sguardo ad essa come all'ultima realtà, la Volontà gli appare come la sua immediata manifestazione, fenomeno che egli ha innanzi tutto provato in se stesso per contatto immediato e che ora ritrova per esperienza in tutto ciò che è [20]. Non si risolve tutto in tendenza, in volontà cosciente o incosciente, sia nei corpi fisici dotati di proprietà attive, sia nei viventi dotati di vita vegetativa o di istinto, sia, infine, nell'uomo? Questa volontà è una in se stessa, in quanto la pluralità non è che la sua rappresentazione in differenti *oggetti* ed è, come l'anima nella filosofia spiritualista, tutta nel tutto e in ogni parte dell'universo, tanto che conoscendo il più piccolo oggetto *in sé* si avrebbe la conoscenza del Tutto nella sua stessa essenza.

Se dunque il mondo è riconosciuto radicalmente cattivo, bisogna ricercarne la ragione non nell'*assoluto* inaccessibile del quale abbiamo or ora parlato, ma è necessario risalire alla fonte del suo svolgimento fenomenico, a questa Volontà, la quale per la sua tendenza all'essere e alla vita si abbandona ciecamente a tutte le complicazioni, a tutti gli urti e a tutte le sofferenze delle quali risulta il destino.

Questa Volontà incosciente in se stessa, ma cosciente nell'uomo, realizza nei riguardi dell'uomo chiaroveggente ciò che dice un poeta definendo la vita:

> Le rêve obscur d'un Dieu qui se réveille en nous
> Et s'épouvante alors de son oeuvre accomplie [21].

L'oggettivazione della Volontà negli oggetti della esperienza, avviene per Schopenhauer, in due momenti: nelle Idee delle cose come voleva Platone, e nelle cose stesse in quanto sono sottoposte allo spazio, al tempo e alla causalità. Con queste proposizioni il filosofo ci offre l'occasione d'una metafisica, sulla quale non vogliamo soffermarci; qui ci interessa l'affermazione secondo la quale, essendo la radice del male nella Volontà che si manifesta in noi e in tutte le cose [22], per conseguire la libera-

---

[18] *Ibid.*, IV, 18.

[19] *Ibid.*, Suppl. al IV libro: *Della morte*, ed. Burdeau, p. 307.

[20] Così Maine de Biran riconoscerà in se stesso e generalizzerà il senso dello *sforzo*.

[21] Enrico Cazalis, *Quartine*. Il sogno oscuro d'un Dio che si risveglia in noi / E si spaventa allora dell'opera compiuta.

[22] « Solo una volontà cieca poteva mettersi nello stato in cui noi ci vediamo » (cfr. Suppl. al IV libro: *Della vanità e delle sofferenze della vita*).

zione è necessario opporre col nostro sforzo questa Volontà a se stessa, per neutralizzarne la capacità di nuocere.

E ciò si potrà conseguire innanzitutto con l'arte o con la conoscenza pura, perché la contemplazione, attitudine essenzialmente disinteressata, ci distoglie provvisoriamente dal desiderio [23]. Quindi con la castità che si sottrae al genio della specie e mira a spegnerlo; con la pietà che ci libera dal volere egoistico e ci anima in favore dei nostri compagni di miseria [24]. Infine e più profondamente con l'annientamento del desiderio stesso, così come l'hanno tentato i buddisti.

Colui che conosce l'insieme delle cose e sa che esse non sono che dolore, svolgimento, apparenza derisoria e crudele, non può non staccarsi dal tutto e rifugiarsi in una abnegazione volontaria, in una assoluta rinuncia al voler vivere, per sé e per il tutto al quale in sostanza si sente identico. L'ascetismo perfetto smentisce e respinge il desiderio istintivo. La castità volontaria e assoluta ne è il primo stadio, negazione della Volontà in ciò che supera l'individuo e mira alla specie, dovendo la rovina di questa comportare, secondo Schopenhauer, la rovina del regno vivente, penombra di questa luce, e perciò comportare ancora la rovina universale, dal momento che tutto il resto non è che *oggetto* relativo al *soggetto*, pura rappresentazione cioè che non ha in sé consistenza alcuna. Vi è poi la povertà intenzionale, l'accettazione dei torti e delle ingiurie, la mortificazione del corpo ecc. per infrangere questa volontà che è il principio dell'esistenza e così la tortura dell'universo. Infine l'asceta accetta la morte come liberazione, perché essa sopprime quel poco di volontà che animava lo stesso corpo fisico e rovina nello stesso tempo per lui questo esecrabile universo.

Sotto questo rapporto di rinuncia ascetica, il filosofo tedesco cerca di aderire a certi aspetti del cristianesimo; ma, facendo ciò, falsifica la dottrina, la quale non mira affatto, sotto il nome di mortificazione, all'annientamento della vita, bensì alla subordinazione dei valori inferiori ai valori supremi. I tre ordini di Pascal non concludono al nulla dei *valori della carne*, ma alla loro trasfigurazione e al loro servizio.

Schopenhauer scarta il suicidio, che sembrerebbe dover essere la sua conclusione, poiché il suicidio non spegne che la vita, e per di più soltanto la vita individuale, nulla potendo contro il Voler-vivere del quale sarebbe piuttosto una eminente manifestazione, come ha rilevato Pascal dicendo che tutti gli uomini cercano la felicità, « anche quelli che vanno ad impiccarsi ». L'uomo si suicida perché è deluso della vita e se ne è deluso significa che egli la ama in una forma che essa non può realizzare.

Tuttavia il nostro filosofo crede di poter risparmiare il suo biasimo all'uomo che si lascia morire d'inedia non per una specie di disperazione

---

[23] *Ibid.*, IV, 59.

[24] Fin qui Schopenhauer non si stacca molto da Plotino, il quale proponeva come mezzi di evasione l'arte, la dialettica e l'amore.

È da notare che se ogni gioia è negativa e ogni dolore positivo, la pietà è la sola forma che può assumere la beneficienza. Anche Schopenhauer ne fa il motivo e la regola di ogni moralità. Cfr. IV, 67.

amorosa, come nel caso testé esaminato, ma in virtù del suo stesso disinteressamento. Il suicidio sarebbe allora il caso limite dell'ascetismo e rasenterebbe la virtù.

Comunque il saggio deve spingere la rinuncia interiore fino a superare il momento metafisico nel quale la Volontà è abbandonata al desiderio, fuori cioè dal tempo, oltre la dispersione che separa gli esseri, oltre la forma di conoscenza, nella quale soggetto e oggetto si distinguono. A che cosa l'uomo si troverà allora di fronte? Al nulla forse? Sì, risponde il filosofo, « per quelli che la volontà anima ancora, dopo la soppressione totale della Volontà ciò che rimane è effettivamente il nulla; al contrario per quelli che hanno convertito e abolito la Volontà, il nostro mondo attuale, per quanto reale, con i suoi soli, con le sue vie lattee, è il nulla » [25].

Così si chiude l'opera fondamentale del grande pessimista, il quale apre prospettive del tutto nuove e permette un rivolgimento totale della situazione, poiché allora è possibile trovarci di fronte ad un nirvana eminentemente positivo, come quello che abbiamo incontrato nei migliori bramani e quale si può incontrare ancora, sotto il nome di stato beatifico, nei mistici cristiani. Qui la personalità non viene abolita, come non viene abolita nella contemplazione estetica, della quale noi troviamo qui il caso massimo [26]. Vi sarebbe soltanto una sorta di identificazione del soggetto felice con l'Oggetto beatificante in una vita comune.

La sostanziale differenza fra la dottrina cristiana e la sintesi schopenhaueriana, in questa ultima istanza, come fra quella e le dottrine bramaniche, consiste nel fatto che queste esagerano fino alla esasperazione la inconsistenza di questo tempo, svalutandone gli oggetti fino al diprezzo dei più alti valori e scalzando così alla base la civiltà, mentre il cristianesimo onora la vita e si adopra a promuoverla.

Per di più Schopenhauer qui non afferma nulla e lascia la via aperta: « Per me, egli dice, il mondo non riempie l'intera possibilità di ogni esistenza, ma rimane ancora un vasto spazio per ciò che noi non designamo che negativamente con la negazione del Voler-vivere » [27]. E rimanda come commento agli *Upanishad*, a Plotino, a Scoto Erigena, a Maestro Eckart, alla Guyon, ecc. Ma dice egli qui non si tratta più di filosofia, perché, come è noto, egli riduce la filosofia a ciò che misurano lo spazio e il tempo.

L'uomo, ci si può chiedere, in che posizione si trova relativamente alla responsabilità umana nei confronti del male universale? E' o non è responsabile di questo stato di cose, ed è responsabile individualmente o collettivamente? Tutto si può supporre dal momento che si afferma che la Volontà è presente in tutti noi e che tutta è presente in ogni parte del tutto. E' necessario tuttavia notare che per Schopenhauer l'individualità, come ogni differenziazione, è il risultato dell'entrata della Volontà nello spazio e nel tempo e, per conseguenza del peccato, di cui essa non

---

[25] *Il mondo come volontà e come rappresentazione, in fine.*
[26] Schopenhauer stesso fa questo accostamento.
[27] *Del mondo...* - « Epifilosofia ».

potrebbe essere la causa. Soltanto, poiché nella sua ultima essenza l'uomo è identico a questa Volontà peccatrice che si ritrova in tutti, deve sentirsi, per ciò stesso, sotto il peccato.

Evidentemente si tratta d'una specie di peccato originale e la differenza fra questa concezione e quella del cristianesimo consiste nel fatto che il cristianesimo attribuisce la responsabilità prima ad un capostipite e agli altri uomini unicamente per solidarietà. La redenzione poi, si realizza nel cristianesimo per la solidarietà in Gesù Cristo salvatore e autore di grazia; per Schopenhauer attraverso l'evasione della volontà contemplativa e ascetica al di fuori del tempo. Questa rinuncia è, per il filosofo, la fonte d'una pace inalterabile e d'una profonda gioia, non già d'una gioia tumultuosa sempre generatrice di sofferenza, né d'una pace « mondana » capace solo di offrire una tregua; ma d'una gioia che è come un patrimonio ereditario e d'una pace senza fine. E' la stabilizzazione dello stato, che la contemplazione estetica procura momentaneamente, e ne è la cima.

Abbiamo già detto precedentemente che Schopenhauer, malgrado l'ambiguità e il carattere delusorio della sua dottrina, non fu un filosofo isolato. Questo nero astro ebbe i suoi satelliti, alcuni dei quali esagerarono le sue posizioni. Tale fu Giulio Bahnsen (1830-1881), agli occhi del quale l'autore de *Il mondo come volontà e rappresentazione* era un semplice precursore, e che esasperò la tesi negando i valori intellettuali, che il suo maestro aveva rispettato, e contestando l' armonia del mondo. Di più, la Volontà fu concepita da questo filosofo sotto una forma pluralistica che si presta a lacerazioni interne e ad un aggravamento dei mali dell'universo.

Fraüenstadt, al contrario, attenua il pessimismo del capo-scuola ammettendo una intellettualità immanente alla Volontà, la quale limiterebbe le deviazioni di questa. Taubert poi (*Der Pessimismus und seine Gegner*) accetta pienamente le appassionate visioni di Schopenhauer, ma crede che l'umanità possa adattarsi alla sua inguaribile miseria, per mezzo d'una rinuncia progressiva all'egoismo, progresso che farebbe cadere immediatamente molti mali. Aggiunge ancora che dichiarare illusorio il carattere del piacere non vuol dire sopprimere il piacere, che anzi la nera cornice che lo circonda non fa altro che rimarcarne fortemente lo splendore [28].

Ma l'opera più importante per la difesa del pessimismo, dopo quella di Arturo Schopenhauer, è quella di Roberto Hartmann, filosofo e studioso berlinese, il quale si impone allo studio quasi come il suo predecessore.

---

[28] Per la conoscenza delle teorie dipendenti da Schopenhauer cfr. LABAN, *Die Schopenhauer Literatur*, 1880.

HARTMANN (1842-1906)

Robert von Hartmann ci propone nella sua *Filosofia dell'Incosciente*, di sostituire il pessimismo statico di Schopenhauer, ripreso del resto dall'India, con un pessimismo evoluzionista e progressista più aderente alle concezioni dei tempi moderni, e particolarmente più vicino a quella di Hegel. Egli vuole così significare che professando il pessimismo non obbedisce ad una tendenza passionale, ma preferisce un giudizio.

Il paradosso consiste nel fatto che il progresso vagheggiato dall'autore, non tende affatto, come quello di Condorcet e dei suoi compagni o come quello di Hegel stesso, alla promozione in Valore della specie umana, ma all'annientamento di questa, perché la vita è malvagia e riconoscerla come tale attraverso continui progressi, vuol dire impossessarsi della volontà di rinuncia la quale condurrà a distruggere la vita.

Seguendo la tesi di Schopenhauer, stima che la vita non valga la pena di essere vissuta e che il nulla le sarebbe di molto preferibile. Ed alla sua conclusione trova conforto in un brano dell'*Apologia* platonica, il quale sembra scoprirgli la verità: « Se la morte è la privazione di ogni sentimento ed è simile al sonno privo assolutamente di sogni, quale meraviglioso vantaggio deve essere il morire! Se qualcuno scegliesse una notte passata in un sonno profondo non turbato da sogni, e paragonasse questa notte a tutti i giorni che hanno riempito il corso intero della sua vita, e dopo aver riflettuto dicesse in coscienza quanti giorni e quante notti egli ha vissuto più felicemente di quella, son convinto che non solo un semplice privato, ma anche il re di Persia ne potrebbe contare assai poche ».

Il brano è indubbiamente bello, ma se vi si riflette come vuole il nostro filosofo e se lo si prende nel suo significato letterale si vedrà che, nonostante la sua illustre origine e le frequenti citazioni, non ha poi un grande e profondo significato. Si comprende che la morte possa essere desiderata come liberazione da una vita giudicata insopportabile perché, lo dice anche San Tommaso d'Aquino, « l'assenza di un male acquista la caratteristica d'un bene », ma presentarci la morte totale come uno stato di felicità, uguale ad un sonno riposante, degno di essere paragonato con i nostri giorni migliori, vuol dire parlare a vuoto. Il benessere del sonno senza sogno è quello che si prova nel momento in cui ci si addormenta o nel momento del primo risveglio, non quello della coscienza abolita cioé della assenza di piacere e di pene. A maggior ragione dunque lo stato di morte non è affatto uno stato, ma un nulla, e perciò paragonarlo a qualsiasi cosa è una *aberrazione*.

Qualunque possa essere l'interpretazione della formula platonica, il suo vero significato, sia pure sottinteso, ci dice che la quasi totalità dei nostri giorni, anche i più felici, non meritano di essere vissuti. Per quanto l'affermazione platonica sia manifestamente esagerata, Hartmann pretende che rispecchi « il pensiero di tutti i geni che hanno esaminato la questione ». Ma ciò non è vero. Né Descartes, né Leibniz, né Malebranche, né Spinoza, né molti altri non ne convengono. « La ragione naturale, dice Descartes, ci insegna che noi abbiamo sempre, in questa

vita, più beni che mali »[29]. Noi vedremo Maine de Biran ripetere esattamente la stessa cosa, e Voltaire, prima della crisi provocata in lui dal terremoto di Lisbona, non profferiva lo stesso giudizio?

Il nostro autore aggiunge poi che « se qui si rifiuta la testimonianza dei geni, come quella di uomini troppo esigenti per la loro stessa superiorità, possiamo tuttavia trovare, in proporzione, in altri lo stesso giudizio, purché si eliminino le illusioni della memoria, dell'amore istintivo, della vita impostaci dalla natura, del desiderio e della passione che si sforzano a glorificare il loro oggetto, della vanità che vuol farsi credere favorita dalla fortuna ecc. »[30].

Certamente è buona cosa vincere l'illusione, ma d'altra parte, non bisogna confonderla con l'adattamento che la natura ha disposto fra noi e la vita, per farcela apparire bella, perché quell'adattamento è, per così dire, la vita stessa, anzi lo si può accostare alla luce solare,

> Sans qui les choses
> Ne seraient que ce qu'elles sont[31].

Naturalmente ci si sorprende di vedere filosofi idealisti, come Hartmann o Schopenhauer, per i quali l'essere stesso delle cose dipende dalla conoscenza che noi ne abbiamo, rimproverarci perché annoveriamo fra le attrattive di queste cose l'interesse che portiamo loro. Ma v'è di più. Hartmann non esita ad affermare: « Il non-essere non potrebbe essere eguagliato in valore che da una vita nella quale la felicità fosse assoluta, se fosse possibile ritrovarne una simile. Ma di queste vite non ve ne sono affatto, poiché l'anima la cui felicità pare vera non è mai soddisfatta, né completamente né sotto ogni rapporto. Ogni vita dunque val meno della felicità assoluta e perciò del non-essere »[32]. In verità, per sostenere simili ragionamenti sono necessari pregiudizî ben inveterati; e si potrebbero paragonare ad essi le proposizioni seguenti: un regalo non vale meglio del nulla anche se facesse di voi un Creso. Un'amicizia, un amore non sono preferibili all'isolamento completo anche se l'essere amato è dotato d'una perfezione senza alcun difetto.

Il nostro autore non si limita a queste posizioni generali, ma spinge ancora più lontano di Schopenhauer l'analisi delle condizioni particolari della vita e pretende di stabilirne il bilancio, a suo giudizio, interamente negativo o piuttosto non presentante alla fine che infelicità. D'altra parte siamo costretti a notare che la sua ricerca, simile in ciò a quella di tutti i pessimisti, è basata ed alimentata da un costante sofisma che falsifica tutta la sua ricerca. Egli infatti paragona minuziosamente i piaceri e le pene accidentali, ma dimentica la vita stessa con la sua coscienza, le sue funzioni, la sua attività, il suo ambiente e la consapevolezza che essa ha di se medesima, nel suo stato normale, consapevolezza tanto forte in tutti noi.

E dimentica ancora, in una data situazione, l'essenziale di questa situazione per considerare soltanto ciò che vi si innesta di gioie e di

---

[29] *Lettera alla principessa Elisabetta*, lettera 9, tomo I.
[30] *Filosofia dell'Incosciente*, 3ª parte, cap. XIII.
[31] Senza la quale le cose / Non sarebbero che quel che sono.
[32] *Ibid.*

pene. Egli, per esempio, disprezza il bene della maternità, per le angoscie e le sofferenze che esso procura alle madri, mentre queste angoscie e queste sofferenze sono amate dalle madri le quali non rinuncerebbero ad esse per nulla al mondo. Evidentemente le ricerche condotte in questo modo sono tendenziose e non soddisfano in noi che un certo senso logico senza convincere praticamente nessuno.

Ma il nostro pessimista continua e sostiene che se con il progresso si eliminasse dalla coscienza ogni illusione, la vita sarebbe sempre più disprezzata, anche se nello stesso tempo fosse facilitata dalla comodità e dalle gioie esteriori. « Ma se il mondo dovesse divenire sempre più infelice in proporzione al suo processo evolutivo, sarebbe logico arrestarne al più presto lo svolgimento, ma sarebbe stato molto meglio arrestarlo alla sua prima apparizione » [33].

Qual'è, secondo Hartmann, l'origine di una tale situazione? Qui entra in causa quell'*Incosciente* che figura nel titolo dell'opera, come la Volontà nel titolo di Arturo Schopenhauer; ma il filosofo avverte immediatamente di non prendere abbaglio per questo termine, perché, in sostanza, si tratta della Realtà che è all'origine del mondo e gli serve da fondamento, Realtà che non è puramente e semplicemente incosciente e che si potrebbe chiamare più esattamente una *supercoscienza*. La scelta del termine negativo è stata fatta per evitare la nozione di coscienza, quale noi la intendiamo, perché essa suppone una dualità interiore, appellantesi alle funzioni cerebrali, condizione questa estranea alla natura del primo Principio.

Il Principio primo dell'universo, quale pretende di riconoscerlo il nostro autore partendo dall'antropologia analogicamente applicata all'interpretazione dell'universo stesso, è, come in Schopenhauer, un complesso di volontà e di rappresentazione, il quale costituisce l'*Uno-Tutto*, sostanza metafisica unica, della quale tutto il rimanente non è che *fenomeno oggettivo*. In questo complesso, l'elemento rapresentativo — o l'Idea — incosciente nel significato più sopra spiegato — è per sua natura estraneo ad ogni volontà, e la Volontà, a sua volta, è cieca. Questa volontà tende a promuovere — come il perverso voler vivere del filosofo di Danzica — il processo della vita. Onde e suo malgrado, il principio spirituale unito alla volontà entra nel gioco dell'esistenza, ci si realizza secondo tutte le forme del concreto e dirige l'evoluzione secondo leggi che in se stesse sono mirabili. Ma poiché tutto questo processo, vista la sua complessità e i suoi urti, non può concludere che alla infelicità delle creature coscienti, lo sforzo dell'Idea prima deve tendere ad ottenere coscienze contingenti, sempre più illuminate per opporsi come una forza antagonista e per giungere alla soppressione di questo nefasto processo e ritornare, così, al primitivo riposo. Il ciclo della vita universale seguirà dunque, secondo questa concezione, il paradigma d'una curva finita con punto di origine nel nulla di ogni realtà cosmica e tendente a ritrovare questo nulla attraverso l'avventura dell'essere.

Ecco un passo nel quale la dottrina è condensata in una forma un

---

[33] *Loc. supra cit.*

poco immaginosa che può chiarire in parte i suoi temi oscuri: « L'Idea, prima dell'esistenza reale, si trova nello stato di beata innocenza. La Volontà che, elevandosi dalla pura potenza al Voler-vivere, si è portata sul piano della sofferenza, trascina con sé la Rappresentazione o l'Idea nel tumulto dell'esistenza e nella sofferenza del processo. L'Idea cede, sacrifica la sua verginale innocenza per salvare, infine, la Volontà, la quale non può salvarsi da se stessa » [34].

In altri termini, l'Incosciente, o ciò che così viene definito, è sovranamente saggio e chiaroveggente. Nella creazione del mondo sotto il comando irragionevole e fatale della Volontà, esso si propone di dar vita alla coscienza, la quale, di progresso in progresso, giungerà a riconoscere l'irragionevolezza della Volontà alla quale si opporrà, in fine, vittoriosamente. Il mondo poi, perfettamente creato a questo scopo, è il migliore possibile come strumento di lotta contro la Volontà, e non rimane che lasciargli seguire le sue proprie leggi perché sia conseguito il risultato desiderato, perché sia conseguita cioè la negazione e la distruzione del Volere ostile, del Volere agente di dolore, perché sia, in ultima analisi, conseguito il ritorno al non-essere, che è il miglior bene possibile.

Per quanto le spiegazioni in proposito non siano molto chiare e soddisfacenti, non si può dire tuttavia che il non-essere desiderato, ancorché concepito come un nulla assoluto, sia diverso dal nulla iniziale che ha preceduto l'azione del Voler-vivere. Prima della formazione del mondo, spiega il filosofo, vi è uno stato di non-volere, nel quale sussiste solo l'Idea, ancora allo stato di pura essenza non di pensiero attuale a guisa dei nostri, dal momento che questi suppongono il mondo, che è stato condotto all'essere dal Volere. Ciò che precede non è che l'essenza in riposo, inattiva, assolutamente ferma in se stessa; è un nulla o, se si vuole, un non-essere, che noi non possiamo definire che negativamente, ma che tuttavia costituisce uno stato più felice dell'esistenza. Quando l'Incosciente, dopo il periplo illusorio della vita universale, con una totale rinuncia avrà opposto la Volontà a se stessa, sarà conseguita la primitiva felicità come se il mondo non fosse mai esistito, e sarà raggiunta la conclusione desiderabile di questo enorme errore che è l'esistenza.

Errore, si è detto; ma chi ne è responsabile? I miscredenti accusano Dio: ma qui chi può cadere sotto l'accusa d'essere l'autore di questa immensa infelicità? Hartmann esclude che si possa porre una tale questione perché, secondo il suo punto di vista, l'impiego trascendente dei valori morali — i quali hanno ragione d'essere soltanto per individui coscienti del loro commercio con altri individui pure coscienti —, è illegittimo. Nell'assoluto l'idea di responsabilità non ha significato alcuno. Lo « Spirito-puro », il quale è l'*Uno-Tutto*, sintesi dell'Idea e del Volere, agisce per una specie di istinto, non passibile di alcuna qualificazione morale. Soltanto si può dire che la creazione di questo mondo perverso è l'atto di una Volontà estranea alla ragione, nel quale la ragione non è stata presente e perciò non ha potuto determinare né giustizia né ingiustizia, né bontà né malizia. L'intelligenza dell'Incosciente è legata, ancora una

---

[34] *La filosofia dell'incosciente*, III parte, cap. XV, « I principî ultimi ».

volta, a un cieco volere, il quale prenderà coscienza di sé soltanto nelle coscienze particolari, nelle quali soltanto potrà giudicarsi e condannarsi, e finalmente annullarsi, secondo il desiderio d'ogni coscienza veramente chiaroveggente.

In che modo sarà possibile una tale distruzione? Schopenhauer, il quale tendeva allo stesso fine, proponeva mezzi individuali, quali la contemplazione estetica, l'ascetismo ecc. Ma come può l'individuo annullare un Volere dichiarato inizialmente unico per tutti gli uomini e per tutta la natura, l'individuo non essendo di questo Volere se non una manifestazione, un fenomeno sotto gli auspici dello spazio e del tempo? In queste condizioni, una delle due: o si ha il potere di annullare il tutto o non si ha il potere di annullare nulla.

Hartmann comprende che si deve ricorrere a un mezzo collettivo, in quanto tutta l'umanità deve essere impegnata nella rinuncia per far cadere, con sé, per solidarietà il cosmo stesso. Le ultime proposizioni del filosofo non sono, a questo proposito, molto chiare; tuttavia egli sostiene chiaramente che la dottrina del progresso non ha altro valore che quello di indirizzarci verso la mèta propostaci dal nostro autore.

Per quali vie? Si tratta d'annientare il Voler-vivere. Ora, poiché il Voler-vivere che si manifesta soprattutto nell'uomo è ugualmente diffuso ovunque, è necessario perciò raggiungere, nel seno dell'umanità, la più larga raccolta possibile di tutta la Volontà sparsa nella natura, mediante il progresso che ci rende padroni delle cose. Quindi è necessario insinuare nell'umanità una appassionata convinzione della sua incurabile infelicità e determinare così un sentimento che si diffonda in tutta la specie. Un processo appropriato delle funzioni psichiche sarebbe tale da annullare il Voler-vivere, da trasformarlo nel suo contrario e sarebbe certo il risultato di un pessimismo generale e completamente evoluto. Basterebbe che un tale pessimismo fosse tanto radicato quanto l'attuale Voler-vivere: in questo caso essi si annullerebbero e non vi sarebbe più nulla, né Voler-vivere positivo, né negazione della vita. E sarebbe il nulla, desiderato come unico bene possibile.

La carta sopporta tutto e Roberto von Hartmann, parendogli ciò plausibile, le ha affidato e ha stampato questi suoi pensieri. Egli poi osserva che l'iniziativa d'un tal risultato può essere presa da un essere diverso dall'uomo, da una specie pensante che deve pur esistere nelle lontane regioni del cosmo e che l'agente non ha importanza alcuna: importa l'opera. Il risultato supremo dell'evoluzione universale deve essere e sarà, se l'intelligenza saprà esplicare il suo compito, la soppressione dell'evoluzione.

IL PESSIMISMO ITALIANO

LEOPARDI (1798-1837)

Passando dalle nebulose regioni del Reno alla chiarezza della terra italiana ci imbattiamo nel Leopardi, poeta e non filosofo come Hartmann o Schopenhauer, il cui pessimismo lungi dal risolversi logicamente nell'*Incosciente* o nella *Volontà*, nasce dalla rivolta d'un cuore che si ribella e insorge contro il destino, senza cercare di definirlo. Il Leopardi non ha un sistema, anzi, si può dire che il suo sistema consista nel non averne affatto dal momento che egli contesta il valore di ogni verità per abbandonarsi ad un crudele scherno dell'intelligenza. Pur non avendo un sistema propriamente detto conserva tuttavia nella sua negazione un atteggiamento sistematico, il quale gli basta appunto per poter dire: La mia filosofia. Filosofia negativa, che si propone di abbattere, dopo l'esperienza, tutti i valori che sono soliti rassicurare e consolare gli uomini.

Il poeta non si indugia, come Schopenhauer, nella ricerca d'un alibi possibile, nel culto dell'arte, che, pur praticando splendidamente, volge in ridicolo come tutto il resto, e neppure aderisce all'ascetismo o alla rinuncia; egli vuole che si lotti e che si affronti la fatalità. Soltanto i vili vi si sottraggono. « Io calpesto la vigliaccheria degli uomini, rifiuto ogni consolazione e ogni inganno puerile ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte della infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze d'una filosofia dolorosa ma vera. La quale se non è utile ad altro, procura agli uomini forti la fiera compiacenza di vedere strappato ogni manto alla coperta e misteriosa crudeltà del destino umano » [1].

Il Leopardi è un'anima ferita e ciò spiega per un verso il tono disperato della sua poesia e il pessimismo della sua dottrina. Povero, deforme, poco amato dai suoi e misconosciuto dai suoi compatrioti, infelice in amore in conseguenza d'una morte prematura, della quale non sa consolarsi affatto, e infine, durante la sua vita errante, in preda alla malattia, alla miseria e alle contraddizioni; non c'è da sorprendersi dunque ch'egli

---

[1] *Dialogo di Tristano e d'un amico.*

sia esacerbato e triste. Molti altri, tuttavia, hanno sofferto gli stessi mali senza giungere ad una siffatta generalizzazione, e alla maledizione del destino nelle sue stesse radici. Vi sono tante cose da maledire prima di arrivare alla condanna della creazione integrale e dell'essere. Ora il Leopardi, come i pessimisti tedeschi, giunge a questi estremi ed ha sempre domandato che si ascoltassero le sue ragioni in luogo di prestare orecchio soltanto al grido della sofferenza.

Quando egli getta uno sguardo intorno a lui, o nel passato, o ancora verso ciò che le forze oggi all'opera promettono all'avvenire, non vede che *infelicità*, sconfitta d'ogni aspirazione, rovina d'ogni speranza. Il piacere non è che un'illusione del momento e non ha alcuna consistenza positiva; e sempre lo si rincorre senza raggiungerlo mai. « Non vi accorgete voi che nel tempo stesso di qualunque vostro diletto, ... state sempre aspettando un goder maggiore e più vero, nel quale consista insomma quel tal piacere? ». Il piacere è dunque « sempre nulla » [2].

E il poeta in altro dialogo spiega il motivo di questa reazione, senza timore di parere paradossale: « E per verità, un patimento solo e breve, che la persona fosse certa che, continuando essa a vivere, le dovesse accadere; saria sufficiente a fare che, secondo ragione, la morte fosse da anteporre alla vita: perché questo tal patimento non avrebbe compensazione alcuna; non potendo occorrere nella vita nostra un bene o un diletto vero » [3].

Riappare qui la dottrina di Schopenhauer, relativa al piacere negativo, al piacere inteso come semplice cessazione del dolore. « Piacer figlio d'affanno; / Gioia vana, ch'è frutto / Del passato timore, onde si scosse / E paventò la morte / Chi la vita abborria; / ...O natura cortese / Son questi i doni tuoi, / Questi i diletti sono / Che tu porgi ai mortali. Uscir di pena / E' diletto fra noi. / Pene tu spargi a larga mano; il duolo / Spontaneo sorge: e di piacer, quel tanto / Che per mostro e miracolo talvolta / Nasce d'affanno, è gran guadagno. Umana / Prole cara agli eterni! assai felice / Se respirar ti lice / D'alcun dolor: beata / Se te d'ogni dolor morte risana » [4].

Il dolore dunque, che nasce fin dai primi istanti della vita, è l'unico motivo valido che sappia impossessarsi profondamente della nostra esistenza. « Nasce l'uomo a fatica, / Ed è rischio di morte il nascimento. / Prova pena e tormento / Per prima cosa; e in sul principio stesso / La madre e il genitore / Il prende a consolar dell'esser nato. / ... Ma perché dare al sole, / Perché reggere in vita / Chi poi di quella consolar convenga? » [5].

Viene la giovinezza e con essa viene il « tempo che l'acerbo, indegno / Mistero delle cose a noi si mostra / Pien di dolcezza »; non rimane che l'inganno, e la « inutile miseria ». Tutte le età della vita sono piene di amarezza, nonostante i loro sogni e i loro « ameni inganni » [6]. E quando

---

[2] *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio Familiare.* Il Leopardi ricalca qui una teoria che Aristotele attribuisce a Platone e che egli rifiuta.

[3] *Dialogo di Plotino e di Porfirio.*

[4] *La quiete dopo la tempesta,* 1801.

[5] *Canto notturno,* 1831.

[6] *Le ricordanze,* 1829.

viene la vecchiezza, in essa si riconosce « D'intelletti immortali / Degno trovato, estremo / Di tutti i mali, / ... ove fosse / Incolume il desio, la speme estinta, / Secche le fonti del piacer, le pene / Maggiori sempre, e non più dato il bene » [7]. « Gli uomini sono miseri per necessità, e risoluti di credersi miseri per accidente » [8]. In definitiva l'infelicità è un momento costitutivo della vita, perché la vita è infelice in tutte le sue età, e non saprebbe non esserlo. In effetti dice Farfarello a Malambruno: « amandoti necessariamente del maggiore amore che tu sei capace, necessariamente desideri il più che puoi la felicità propria; e non potendo mai di gran lunga essere soddisfatto di questo tuo desiderio, che è sommo, resta che tu non possi fuggire per nessun verso di non essere infelice » [9].

Siffatte massime sono già state confutate, ma il Leopardi vi insiste e quando gli si obbietta che la vita, per quanto limitata è pure un bene per se stessa, che gli uomini amano naturalmente, egli risponde che oggetto dell'amore degli uomini non è la vita bensì la felicità. Prova ne sia che gli uomini rinunciano alla vita quando essa rifiuta loro la felicità [10]. Egli non pensa affatto che la vita della quale si intende parlare quando si dice che gli uomini l'amano naturalmente, non è soltanto l'assenza della morte, vuoto oggetto, che tale non è finché non gli sia stato dato un contenuto che è precisamente una parte della beatitudine. Vivere significa esercitare le funzioni vitali, funzioni che hanno tutte un loro particolare piacere, un benessere assolutamente positivo, che ciascuno può constatare in se stesso, in tutte le situazioni normali, con l'esclusione cioè degli accidenti dolorosi. Lo spettacolo che i giovani offrono quando escono di classe e si slanciano in un cortile di ricreazione e il riso spensierato delle fanciulle, possono bastare per dimostrare che l'uomo ama la vita.

Ma il poeta legato e costretto alla sua esperienza assume un atteggiamento negativo ed ironico: « Io per me, come l'Europa meridionale ride dei mariti innamorati delle mogli infedeli, così rido del genere umano innamorato della vita e giudico assai poco virile il voler lasciarsi ingannare e deludere come sciocchi, ed oltre ai mali che si soffrono, essere quasi lo scherno della natura e del destino » [11].

Il nostro pensatore poi si scaglia con particolare insistenza contro un valore di vita che gli uomini son soliti collocare assai in alto: la gloria. E sottopone ad una lunga analisi questo presunto bene, le immense difficoltà nelle quali l'uomo incorre per conseguirlo, l'incertezza ingannevole che esso comporta, l'umiliazione che all'uomo glorioso deriva dalla mediocrità e dalla leggerezza di quelli che lo circondano, la fatalità di vedere la gloria dissiparsi da se stessa, senza ragione e senza regola, per concludere, infine, applicando la sua teoria del piacere, che l'uomo non gioisce di questo bene al presente, che esso è sempre rimandato ed è così inesistente nella realtà delle cose. Perciò appunto i grandi amanti della gloria son soliti rimandarla all'avvenire, ad un avvenire nel quale

---

[7] *Il tramonto della luna.*
[8] *Pensieri,* XXXI.
[9] *Dialogo di Malambruno e di Farfarello.*
[10] *Dialogo d'un fisico e d'un metafisico.*
[11] *Dialogo di Tristano e d'un amico.*

essi non saranno più; alcuni di essi poi, come Cicerone, hanno voluto vedere in questa trasposizione una prova dell'immortalità alla quale noi siamo nati. La vera ragione al contrario, assicura il Leopardi, sta nel fatto che i miseri mortali non potendo mai gioire dei beni che essi ardentemente desiderano, sono obbligati a proiettarne sempre la speranza nel futuro, sia pure quello della tomba, quando la natura di questi beni lo permette, come nel caso della gloria; e gli uomini fingono di accontentarsi. Senonché la vita nella posterità soffre delle stesse tare e delle stesse incertezze della gloria presente. Di più, il tempo l'indebolisce; il progresso l'allontana; essa si fa ombra a se medesima e si distrugge.

Tutto sommato, se si chiede al Leopardi un giudizio sulle qualità che procurano la gloria, egli risponde che esse sono « le più dannose e lacrimevoli a chi le riceve. Ma ricevute che sono, con difficoltà si fugge il loro danno: e da altra parte, a questi tempi, quasi l'unica utilità che elle possono dare, si è questa gloria che talvolta se ne ritrae con applicarle alle lettere e alle dottrine. Dunque, come fanno quei poveri, che essendo per alcun accidente manchevoli o mal disposti di qualche loro membro, s'ingegnano di volgere questo loro infortunio al maggior profitto che possono, giovandosi di quello a muovere per mezzo della misericordia la liberalità degli uomini... »; di modo che se ci si complimenta, si è simili ad un uomo che « invidiasse a quei miseri che io diceva, le calamità del loro corpo; quasi che il danno di quelle fosse da eleggere volentieri, per conto dell'infelice guadagno che partoriscono » [12].

Fra le qualità « dannose » alle quali pensa il Leopardi, vi è pure l'intelligenza. Pascal ha detto: « Anche se l'universo lo annientasse, l'uomo sarebbe ancora più nobile di ciò che l'uccide, perché egli sa di morire... ». Il poeta replica che proprio questa nobiltà è l'infelicità dell'uomo: meglio, perciò, non *sapere*, dal momento che non si *può* affatto. La ricerca della verità ci espone alla più funesta scoperta, quella della nostra irrimediabile infelicità. I fantasmi della virtù, del patriottismo, dell'onore, prima di questa scoperta, potevano essere ritenuti cose reali e il loro culto poteva darci una specie di felicità, ma la luce che ha illuminato quei fantasmi li ha fatti svanire. La verità, che sembra dover essere la sorgente di tutti i beni ha mostrato nell'infelicità l'unica realtà di questo mondo.

Per di più gli uomini sono infelici in proporzione della loro superiorità intellettuale e morale: l'intensità della vita, infatti, ci rende più chiara la comprensione e più cruda la consapevolezza degli innumerevoli disinganni della vita, perché l'amore del perfetto soffre più profondamente l'imperfezione dell'esistenza. E' meglio dunque per l'uomo, se egli vuol essere meno infelice possibile, vedersi spogliato di tutto ciò che costituisce la vita superiore dell'anima, accostarsi agli animali e ai loro costumi, perché essi non sono tormentati da irrealizzabili aspirazioni e non conoscono la loro infelicità [13].

E il Leopardi insiste sull'invidia che egli nutre verso i « felici animali », felici perché ignorano i loro difetti e i loro propri mali e perché « Le fortunate belve / Serena adduce al non previsto passo / La tarda

---

[12] *Il Parini ovvero della gloria*, cap. XII.
[13] *Dialogo della natura e d'un'anima.*

età... » [14]. E se vi è poi una ripresa, un ritorno su questo motivo, è facile intuire nell'una e nell'altro una esasperazione della sua tesi pessimista. « O forse erra dal vero, / Mirando all'altrui sorte, il mio pensiero: / Forse in qual forma, in quale / Stato che sia, dentro covile o cuna, / E' funesto a chi nasce il dì natale » [15].

La natura pone, per altro, gli stessi problemi della vita senza, in fondo, curarsene, perché — dice il poeta — essa è sorda e ignora la pietà e perché creando non si preoccupò del bene, bensì dell'essere soltanto [16]. E ancora nel « *Canto notturno* » il pastore sospira tristemente: « Dimmi, o luna: a che vale / Al pastor la sua vita, / La vostra vita a voi? dimmi: ove tende / Questo vagar mio breve, / Il tuo corso immortale? ».

Nel primo dei suoi Pensieri, il poeta osserva sulla società: « Io ho lungamente ricusato di creder vere le cose che dirò qui sotto... In ultimo l'esperienza quasi violentemente me le ha persuase: e sono certo che quei lettori che si troveranno aver praticato cogli uomini molto e in diversi modi, confesseranno che quello che io sono per dire è vero; .... Dico che il mondo è una lega di birbanti contro gli uomini da bene, e di vili contro i generosi » [17].

Informato di tutte le manifestazioni culturali a lui contemporanee, il Leopardi non è naturalmente estraneo alle teorie del progresso, allora in pieno sviluppo, che trovavano ospitalità anche nella mente dei pessimisti, nonostante l'uso a rovescio che un Hartmann, per esempio, pretendeva farne. Premettendo alle sue opere morali, come prefazione, una storia satirica del genere umano, il poeta vuole con essa dimostrare che la civiltà accresce costantemente e come a bella posta il potere delle forze malefiche. Si direbbe che tenda a ottenerne l'ultima perfezione. Ma per quanto faccia la Fortuna non perde mai la facoltà di infliggerci nuovi mali, capace anche di vincere e di rompere la fermezza stessa della disperazione. Un esempio di siffatta civiltà e dei suoi trionfi ci è data da quell'abitante di Londra, il quale, solo perché annoiato della vita, uccide se stesso e i suoi due figli non senza aver raccomandato, prima di morire, ai suoi eredi la sorte del suo cane. Così si conchiude, per il Leopardi, la parabola del progresso, che all'altra estremità presenta gli uomini che si sbranano gli uni gli altri come non fanno gli animali della stessa specie [18].

Nella « Palinodia al Marchese Gino Capponi » (1836) esalta in ironici ditirambi la nostra civiltà progressista, le calze di seta, i nastri cangianti, i mobili garantiti per un mese, ammettendo, come un piccolo accidente inevitabile, la perpetuità della miseria essenziale e le stragi della sofferenza e della morte. Rievocando poi le speranze collettive che pretenderebbero di venir a capo dei mali personali, osserva che in tal modo si crede di poter fare, con un gran numero di uomini tutti tristi e infelici, un popolo felice e gaio. E tutto ciò, dopo averlo fatto ridere, lo irrita e lo

---

[14] *Bruto minore*, 1824.
[15] *Canto notturno d'un pastore errante*, 1831.
[16] *Il sogno*.
[17] *Pensieri*, I.
[18] *La scommessa di Prometeo*.

indigna. Il solo termine speranza gli sembra una parola comica e per conseguenza un insulto; ad una facile lusinga preferisce la verità. L'infelicità, egli dice, terminerà quando tutto avrà fine. L'uomo desidera prolungare i suoi giorni? Ricerchi al contrario e prima di tutto l'arte di vivere felice. Ma che la nuova generazione gioisca se vuole, nell'attesa della delusione, della morte e della disperazione [19].

In queste condizioni il poeta si meraviglia dell'antica serenità patriarcale e l'invidia. « Fu certo, fu... / ...amica un tempo / al sangue nostro e dilettosa e cara / Questa misera piaggia, ed aurea corse / Nostra caduca età. Non che di latte / Onda rigasse intemerata il fianco / Delle balze materne, o con le greggi / Mista la tigre ai consueti ovili / Ne guidasse per gioco i lupi al fonte / Al pastorel; ma di suo fato ignara / E degli affanni suoi, vota d'affanno / Visse l'umana stirpe; alle secrete / Leggi del ciel e di natura indutto / Valse l'ameno error, le fraudi, il molle / Pristino velo; e di sperar contenta / Nostra placida nave in porto ascese » [20].

Ma il velo è caduto ed essendosi la vita scoperta, l'uomo felice è ormai soltanto un paradosso: « ... a lui dal labbro / Mai non si parte il riso; ahi, ma nel petto, / Nell'imo petto, grave, salda, immota / Come colonna adamantina, siede / Noia immortale, incontro a cui non puote / Vigor di giovanezza, e non la crolla / Dolce parola di rosato labbro, / E non lo sguardo tenero, tremante, / Di due nere pupille, il caro sguardo, / La più degna del ciel cosa mortale » [21].

Il tema della noia, definita come l'aria che riempie gli intervalli delle cose alle quali succede quando esse s'allontanano nel tempo, è più volte e variamente ripreso nelle meditazioni del poeta. « Così tutti gli intervalli della vita umana frapposti ai piaceri e ai dispiaceri, sono occupati dalla noia... E da poi che tutti i vostri diletti sono di materia simile ai ragnateli; tenuissima, radissima e trasparente; perciò come l'aria in questi, così la noia penetra in quelli da ogni parte, e li riempie. Veramente per la noia non credo si debba intendere altro che il desiderio puro della felicità; non soddisfatto dal piacere, e non offeso apertamente dal dispiacere. Il qual desiderio, come dicevamo poco innanzi, non è mai soddisfatto; e il piacere propriamente non si trova. Sicché la vita umana, per modo di dire, è composta e intessuta, parte di dolore, parte di noia; dall'una delle quali non ha riposo se non cadendo nell'altra. E questo non è tuo destino particolare, ma comune di tutti gli uomini » [22].

Quale il rimedio alla noia? La risposta è: « Il sonno, l'oppio, e il dolore. E questo è il più potente di tutti: perché l'uomo mentre patisce, non si annoia per niuna maniera ». Se si vuole si può trovare anche nel *divertimento* un rimedio, nel divertimento che fra i sogni e le fantasie ci serve a trascorre la vita, « non con altra utilità che di consumarla; che questo è l'unico frutto che al mondo se ne può avere, e l'unico intento

---

[19] *Loc. ult. cit.*
[20] *Inno ai patriarchi*, 1824.
[21] *Al conte Carlo Pepoli*, 1826.
[22] *Dialogo del Tasso col suo genio familiare.*

che voi vi dovete proporre ogni mattina in sullo svegliarvi. Spessissimo ve la conviene strascinare coi denti: beato quel dì che potete o trarvela dietro colle mani, o portarla in sul dosso »[23].

Nonostante queste affermazioni, non si può dire che il Leopardi sia un sostenitore del suicidio, anche se egli non ha per un'evasione di tale natura espressioni di biasimo o di disprezzo come quelle di Schopenhauer o di Hartmann. In alcuni casi il poeta vede nel suicidio soltanto una nobile protesta contro il destino opprimente, e una legittima volontà di spezzare le proprie catene. La passiva accettazione del destino sarebbe più lodevole e più bella? « Preme il destino invitto e la ferrata / Necessità gli infermi / Schiavi di morte: e se a cessar non vale / Gli oltraggi lor, de' necessarii danni / Si consola il plebeo. Men duro è il male / Che riparo non ha? dolor non sente / Chi di speranza è nudo? / Guerra mortale, eterna, o fato indegno, / Teco il prode guerreggia, / Di cedere inesperto; e la tiranna / Tua destra, allor che vincitrice il grava, / Indomito scrollando si pompeggia, / Quando nell'alto lato / L'amaro ferro intride, / E maligno alle nere ombre sorride »[24].

Volontaria o non, la morte è una amica e una liberatrice che il Leopardi esalta senza posa nelle sue pagine; e quelli che la temono gli sembrano simili al marinaio che teme più il porto della tempesta. Egli gode del fascino del morire, della « gentilezza del morir », e si lamenta che la natura abbia reso spaventevole la sola evasione che essa ha lasciato alla miseria umana. « Madre temuta e pianta / Dal nascer già dell'animal famiglia, / Natura, illaudabil maraviglia, / Che per uccider partorisci e nutri, / Se danno è del mortale / Immaturo perir, come il consenti / In quei capi innocenti? / Se ben, perché funesta, / Perché sovra ogni male, / A chi si parte, a chi rimane in vita, / Inconsolabil fai tal dipartita?... / Come, ahi, come o natura, il cor ti soffre / Di strappar dalle braccia / all'amico l'amico, / Al fratello il fratello, / La prole al genitore, / All'amante l'amore; e l'uno estinto, / L'altro in vita serbar? Come potesti / Far necessario in noi / Tanto dolor, che sopravviva amando / Al mortale il mortal? Ma da natura / Altro negli atti suoi / Che nostro male o nostro ben si cura »[25].

A questo punto si impone la conclusione; alla domanda sul perché siano mai nati gli uomini, il poeta risponde ironicamente « a conoscere quanto sia più spediente il non esser nato »[26], e a se stesso con una apostrofe amara: « ... Dispera / L'ultima volta al gener nostro il fato / Non donò che il morire. Omai disprezza / Te, la natura, il brutto / Poter che, ascoso, a comun danno impera, / E l'infinita vanità del tutto »[27].

Le disperate conclusioni del Leopardi sono determinate dal non aver, egli, conosciuto, o meglio, d'aver misconosciuto il rimedio cristiano. Ri-

---

[23] *Ibid.*
[24] *Bruto minore.*
[25] *Sopra un basso rilievo antico sepolcrale...*
[26] *Detti memorabili di Filippo Ottonieri.*
[27] *A se stesso,* 1836.

masto credente fino a diciotto anni, dopo aver persino pensato alla composizione di inni cristiani e ad una specie di apologia cristiana, precipita, quasi senza transizione, nella sua teoria della disperazione. Quando più tardi si riprende e si arresta un istante, a titolo di interrogazione e d'ipotesi, a pensieri di fede, non tarda a volgersi bruscamente e a ricadere immediatamente nel suo tema perpetuo della *Infelicità*. In mezzo al Sahara, un suo personaggio domanda alla Natura a chi piace e a chi può essere utile che tutto venga distrutto, che ciò che viene distrutto soffra, che chi distrugge non goda affatto e venga poi a sua volta ben presto distrutto. — Nessun filosofo sa ciò — insiste il poeta —; nessuno ha potuto dirlo. Ed egli non ha terminato la sua domanda che due leoni affamati si son gettati su lui e lo hanno divorato.

Il Leopardi tuttavia, e la cosa può sembrare strana, non intende fare del suo pessimismo un principio di abbandono, bensì un fermento d'eroismo. « Nostra vita che val? solo a spregiarla: / Beata allor che ne' perigli avvolta, / Se stessa oblia... »[28]. L'ardore del suo patriottismo non si è smentito; e se l'avvilimento dell'Italia ai suoi tempi costituisce un motivo della sua disperazione, non conclude tuttavia all'atonia della coscienza e alla rinuncia all'azione. Incita ovunque alla devozione alla cosa pubblica, alla ripresa delle tradizioni che egli rievoca in poemi pieni di generosità e di entusiasmo; si esalta al pensiero degli antichi eroi e li invidia per le loro imprese, ma più ancora per la loro morte gloriosa. Ed egli non si rende conto che l'aspirazione a una tale morte va ricercata nella sete di vita; e pur avendo tanto disprezzato la gloria, non crede di contraddirsi nell'esortare ad essa gli altri uomini, e nel consacrarle nei suoi poemi un lungo canto d'amore[29].

Questa contraddizione, per altro, è ben lontana dall'essere isolata nelle sue opere; il poeta ha creduto alla vita nelle sue varie manifestazioni, e soprattutto all' amore; ne conserva nostalgia e assai spesso è ripreso dall'amore di vivere. Intitola una composizione « Il Risorgimento » ma tosto l'incanto svanisce e ricade il velo. « Dalle mie vaghe immagini / So ben ch'ella discorda: / So che natura è sorda, / Che miserar non sa ». « Moti soavi, immagini, / Palpiti, error beato, / Per sempre a voi negato / Questo mio cuor non è? ».

Tutto si chiarisce agli occhi di chi frequenta quest'opera piena di sincerità e di incanto. Il poeta soffre e porta nel cuore la disperata ferita di cui parla il profeta (Michea, I, 9). La sua sofferenza si traduce in dottrina grazie alla logica dei sentimenti che noi conosciamo bene, tanto più che i suoi argomenti contro la vita hanno un valore di verità che ora noi dovremmo ben riconoscere. Sarebbe stato necessario equilibrare tutto ciò riconoscendo e situando nel loro ordine vero tutti gli elementi del problema. E il Leopardi non ne ebbe né l'ispirazione, né la potenza.

Le désir de la mort fut pour lui l'espérance[30].

---

[28] *A un vincitore nel pallone*, 1824.
[29] *La vita solitaria*, 1819.
[30] Il desiderio della morte fu per lui la speranza.

Sulla sua tomba si potrebbe scrivere ciò che gli dedicava nel 1842 Alfredo de Musset:

Tu marchais en chantant dans ta route isolée;
L'heure dernière vint tant de fois appelée;
Tu la vis arriver sans crainte et sans remords
Et tu goûtas enfin le « charme de la mort » [31].

[31] Alfredo de Musset, *Dopo una lettura.* Tu camminavi cantando per la tua strada solitaria / Venne l'ultima ora tante volte invocata; / Tu l'hai vista arrivare senza timori e senza rimorsi / E godesti infine dell'« incanto della morte ».

LE SCUOLE DEL SECOLO XIX

ECLETTISMO E TRADIZIONALISMO

Ci rimane veramente poco da racimolare in queste scuole agli inizi del XIX secolo. In parziale polemica o in reazione completa contro la filosofia volteriana o materialista del XVIII secolo, le loro posizioni hanno poca consistenza e non aggiungono nulla a ciò che già conosciamo, sia del razionalismo anteriore, sia della tradizione cristiana.

VITTORIO COUSIN (1792-1867)

Vittorio Cousin raccoglie, sotto il nome di *Eclettismo*, un certo numero di nozioni che egli si sforza di sistemare, senza per altro riuscire a riportarle al livello d'un vero sistema. Dall'idealismo di Hegel, che l'ha influenzato, trae la concezione di un Assoluto divino che si manifesta nella storia per una necessità della sua natura, di tal sorta che tutto ciò che si produce è bene e che il risultato delle azioni umane è ciò che veramente le giudica. « E' tempo ormai — scrive il filosofo — di trascurare le declamazioni della filantropia ». « Bisogna dimostrare che il vinto ha meritato di esserlo, che il vincitore è migliore, più morale del vinto e che appunto per ciò egli è vincitore ». Sofisma orribile che ha intossicato i pensatori d'oltre Reno e che non si sarebbe creduto destinato a sedurre un filosofo francese. Non soltanto Vittorio Cousin lo fa suo; ma egli generalizza. « In generale, tutto è giusto in questo mondo; la felicità e l'infelicità vi sono ripartite come devono esserlo. Io parlo in generale, salvo eccezioni »[1].

Per la verità, la restrizione che chiude queste formule generose — generose per l'errore — può attenuarne a volontà la malizia; ma questa tuttavia resta, e l'autore non esita a formulare la tesi secondo la quale « prendere posizione contro la vittoria (quella dei fatti o quella delle armi) significa prendere posizione contro l'umanità ». Così si esprime il

---

[1] *Introduzione alla storia della filosofia*, IX lezione.

filosofo nella sua *Storia generale della filosofia*, premessa come prefazione al suo corso sul sistema di Locke. Più tardi s'allontanerà da queste idee che egli aveva soprattutto considerato come spiegazioni e aggiornamenti delle teorie antiche.

Nella sua opera fondamentale intitolata *Del Vero, del Bello e del Bene*, considera il *senso comune* come il criterio filosofico per eccellenza, espressione d'una Ragione impersonale unita all'Assoluto da legami fluttuanti, implicando questo Assoluto una specie di Trinità, ritenuta dal Cousin una interpretazione filosofica della Trinità cristiana, con la quale non ha alcun rapporto. Partendo da queste premesse egli esprime, in materia di bene e di male, idee generalmente corrette, le quali sempre maggiormente si avvicineranno al pensiero cristiano a misura che l'autore, divenuto il vero capo dell'educazione nazionale, avrà preso coscienza delle sue responsabilità e sarà ritornato, dopo le sue stravaganze dell'inizio, ad una ortodossia quasi completa.

TEODORO JOUFFROY (1796-1842)

Dapprima cattolico, più o meno tormentato, Teodoro Jouffroy subì, ancora assai giovane, una crisi di coscienza, ch'egli descrive in termini patetici nella sua *Memoria per l'organizzazione degli studi filosofici*, senza, per altro, che questa crisi abbia toccato i suoi principî morali, i quali rimangono sempre in dipendenza della tradizione cristiana. La maggior alterazione ch'egli fece subire alla tradizione cristiana, concerne la sopravvivenza, alla quale egli crede fermamente come a una sanzione necessaria della vita morale, concepita però sotto la forma d'una specie di metempsicosi.

Egli conserva l'idea della grazia e vi include quella della sofferenza concepita come elemento di progresso. Crede, in effetti, ad un piano generale della creazione avente un carattere morale, perché la creazione emana da un Dio giusto e buono.

DE BONALD (1754-1840)

Il tradizionalismo trova in de Bonald il suo interprete più potente, per quanto in regresso rispetto alle autentiche tradizioni cristiane. Egli fa derivare la morale individuale e sociale da una tradizione primitiva, avente per fondamento la parola rivelata di Dio, cosicché il Creatore si trova ad essere così l'autore immediato delle prime concezioni umane, non soltanto nell'ordine religioso, ma anche nell'ordine morale, sociale e politico.

La distinzione del bene e del male, i loro rapporti, le loro forme particolari e le loro sanzioni procedono di là, e, in tutte queste determinazioni, de Bonald intende conformarsi alle concezioni cristiane, per cui non è il caso di farne, qui, un'analisi particolare.

GIUSEPPE DE MAISTRE (1753-1821)

Per quanto più letterato e polemista che filosofo sistematico, Giuseppe de Maistre è tuttavia un vero pensatore. Egli inizia un lavoro apologetico di indiscutibile valore, e, in alcuni punti, incomparabile, con il proposito di restaurare i principî compromessi dal secolo XVIII e dalla Rivoluzione francese. Le sue esagerazioni di polemista lo spingono sovente al paradosso e gli impediscono di offrire nei suoi scritti un vero e sicuro insegnamento dottrinale. Appare eloquente e falso in molte pagine. La sua concezione della Provvidenza, alla cui difesa è consacrata la maggior parte degli svolgimenti nelle *Soirées de Saint-Pétersbourg* è contaminata di antropomorfismo. Egli non ha compreso la trascendenza divina; crede che Dio agisca nella storia « per volontà particolari », come dice Renan, per colpi di pollice cioè, senza riguardi per l'autonomia delle sue creature, turbando così l'azione delle cause storiche.

De Maistre è stato definito un Pascal politico, e il paragone calza in quanto l'autore delle *Serate di San Pietroburgo*, come quello dei *Pensieri*, tende ad esagerare i difetti e le incapacità della natura umana, le colpe della razza, concludendo a una specie di sadismo dell'espiazione. Il sacrificio acquista nella dottrina un'importanza eccessiva e la sofferenza ha il valore d'una istituzione. La guerra non è più un flagello e uno scandalo, ma un fatto provvidenziale benefico, e il carnefice diventa un personaggio glorioso non lontano dall'esercitare nello Stato una sorta di sacerdozio. L'autore non esita a scrivere: « Si direbbe che il sangue è la pastura di questa pianta che si chiama genio »[2]. Si comprende, perciò, come le sue teorie abbiano potuto essere riassunte nel verso seguente:

La mort étant le but, le fer est le moyen[3].

Non importa: oltre alla forma dei suoi scritti, che gli è congeniale, si deve riconoscere che in essi, malgrado i loro eccessi, resta l'essenziale delle più profonde verità.

LAMENNAIS (1782-1854)

L'autore del *Saggio sull'Indifferenza in materia di Religione*, quando tocca il problema del male si rifà puramente e semplicemente al pensiero cristiano, e il suo eccessivo tradizionalismo non altera, su questo punto, la dottrina. Più tardi, nell'*Abbozzo d'una filosofia* (1846), tenterà di allontanarsi dal dogma e di mettersi per vie puramente razionali; ma lo sforzo sarà inutile: è evidente l'emancipazione che non si corregge che con l'arbitrio. E però un'analisi in queste condizioni è inutile e non ci insegnerebbe nulla.

---

[2] Cfr. *Considerazioni sulla Francia*, pp. 48-54.

[3] Emilio Bergeret, *Il maestro di scuola*. Essendo la morte il fine, il ferro è il mezzo.

IL POSITIVISMO DI AUGUSTO COMTE
(1798-1857)

Il positivismo non ha rapporti particolari con il problema del male; ma spostando tutta la dottrina, negando l'immortalità, altera tutti i valori, e, togliendo al bene il suo principale pregio, diventa in tal modo incosciente del male. Bisogna però anche a suo proposito distinguere. L'Umanità è — per il filosofo — il Grande Essere, quanto a dire Dio, e ciò che si fa contro di essa è un peccato; ciò che compromette la sua vita, ostacola il suo avvenire in un modo qualunque, ha il carattere d'un male; ma oltre egli non specula. Egli si accontenta di trasferire nel catechismo positivista ciò che ha appreso dal catechismo cattolico, per il quale professa la più sincera ammirazione. Come sanzione della condotta umana, s' accontenta degli effetti dell' *immortalità soggettiva*, dei ricordi cioè che noi lasciamo della nostra persona e delle nostre opere. Ma nella religione che egli crea alla fine della sua vita, vuole che questa immortalità si organizzi e prenda delle forme sociali.

L'Umanità collettiva è costituita soltanto dai buoni; composta da quelli del passato, del presente e dell'avvenire, che abbiano bene meritato di lei, essa si annette, alla loro morte, i buoni servitori, quelli cioè che a lei si sono consacrati, aiutandosi gli uni gli altri. I cattivi o gli inutili che Augusto Comte chiama, seguendo Leonardo da Vinci, produttori di letame, non vi sono ammessi. I buoni vi vivono *idealizzati*, non per l'addizione arbitraria di qualità estranee alla loro vita, ma per eliminazione dei difetti inevitabili. Come infatti questa vita soggettiva non ammette che i buoni, così essa non raccoglie in essi che il bene. Tale è la loro immortalità vera.

L'incorporazione al Grande Essere si compie solennemente sette anni dopo la morte di colui che ne è degno; il sacerdote positivista la pronuncia e trasferisce le ceneri dal *campo civico* dove esse riposavano provvisoriamente, nel *Bosco sacro* che circonda il Tempio dell'Umanità. Ogni tomba è sormontata da una semplice iscrizione, o da un busto, o da una statua, secondo il grado di glorificazione ottenuta. E a questa gloria sono associati « tutti i degni aiutanti di ciascun vero servitore dell'Umanità, non trascurando neppure i nostri animali ». Coloro i quali non soltanto

furono inutili, ma si macchiarono d'una indegnità specifica sono destinati ad un *deserto dei riprovati* dove l'indegno è collocato fra i suppliziati, i suicidi e i duellisti [1].

STUART MILL (1806-1873)

Nell'atmosfera del comtismo, un pensatore inglese, John Stuart Mill si è più particolarmente preoccupato del nostro problema. Sotto l'influenza di Bentham egli aderisce dapprima alla morale utilitarista, definendo bene ciò che favorisce l'utilità vitale, misurata alla norma del piacere, e definendo male ciò che diminuisce o sopprime il piacere di vivere. Più tardi, corresse la nozione inserendovi l'idea di *valori qualitativi*, assai vicini ai valori cristiani; e all'*armonia degli interessi*, preconizzata da Bentham, sostituisce la carità, sotto il nome di *altruismo*, definizione mutuata da Augusto Comte. Il male morale assumeva così, sotto la sua penna un significato più vero, ricollegantesi ad una *obbligazione* morale che egli interpreta come un sentimento mistico, invece di un calcolo.

Quanto all'esistenza del male nel mondo in rapporto alla causalità di Dio, egli si oppone con violenza, e a buon diritto, alle concezioni di Mansel e di Hamilton, i quali ammettevano, da Dio all'uomo, concezioni del tutto diverse della bontà e della giustizia. Questo modo di vedere gli ripugna. Nei *Saggi sulla Religione*, pubblicati dopo la sua morte, egli non aderisce, come suo padre John Mill, alle idee propriamente manichee; ma, tuttavia, non le ripudia completamente. Egli tende, a causa del male, a limitare la potenza di Dio, per salvare la sua bontà e la sua giustizia, e per amarlo.

Nel primo dei suoi *Saggi* studia il concetto di *Natura*, in rapporto con la vita morale, e constata che la natura è ben lontana dal rispondere ad un'idea di giustizia e di bontà, mentre, al contrario, ci offre lo spettacolo di un'orribile carneficina e di potenze distruggitrici ovunque all'opera: « Si dice che ciò è necessario per la realizzazione dei fini benevoli del Creatore; ma allora perché facciamo tanti sforzi per piegare la natura ai nostri propri fini? ». Non sarebbe difficile rispondere che i nostri propri sforzi concorrono, in unione con la natura e per ordine della Volontà creatrice, alla realizzazione dei fini supremi.

« Vi sono poi, continua il testo del *Saggio*, dei fini buoni che possano giustificare mezzi così feroci? Il male, soprattutto su una siffatta scala, non saprebbe produrre il bene. Soltanto il bene è l'agente del bene ». Quest'ultima affermazione è assai azzardata, in quanto il bene che nasce dal male è d'una esperienza universale, è un fatto di tutti i giorni. Resta che la giustificazione della natura quale noi l'osserviamo è un problema arduo.

Il filosofo conclude non esservi conciliazione possibile fra l'idea di

---

[1] *Catechismo positivista*, 2ª parte.

un Dio saggio, buono e onnipotente da una parte, e l'idea di una causa generante un tal mondo dall'altra. Perché la creazione abbia un carattere morale è necessario supporre che il potere che vi presiede non è interamente libero della sua azione, e che vi sono delle forze malefiche che esso non può vincere almeno immediatamente e in una maniera completa. Tutto ciò che poteva, era di mettere la sua creatura ragionevole nella condizione di lottare con vigore e di procedere poco a poco verso la vittoria. In queste condizioni si è in un ordine morale e l'uomo ne è con Dio l'artigiano.

Nel terzo trattato egli ritorna sulla stessa dottrina a proposito degli attributi divini, e dichiara che l'idea di attribuire a Dio un piano d'azione per la realizzazione dei suoi fini è contraria all'idea dell'onnipotenza: « Un essere onnipotente, egli dice, non ha bisogno di mezzi, ma realizza i suoi fini immediatamente ». Sarebbe come se si dicesse che un vero musicista non ha bisogno di preparare e di sviluppare i suoi temi, potendo esprimere improvvisamente il suo ultimo accordo. Stuart Mill dimentica che la cooperazione delle cause seconde fa parte della generosità creatrice; in quanto Dio comunica così, sotto il nome di causalità, ciò che egli stesso ha di meglio.

Infatti, dice il nostro autore, i due grandi elementi fondamentali dell'universo, la materia e la forza, non sembrano essere stati creati e aver avuto inizio. E però essi impongono le loro condizioni, come Platone ha altra volta pensato. L'uso che Dio ne ha tratto è ammirevole come combinazione, ma non manifesta una onnipotenza. Ed è vantaggioso se noi vogliamo conservare a Dio i suoi attributi morali: giustizia, bontà, amore.

Più avanti, Stuart Mill ragiona così: « Se il Creatore, come un re della terra, è tenuto a piegarsi ad una serie di condizioni che egli non ha creato, è irrazionale e impertinente chiedergli ragione delle imperfezioni della sua opera, lamentarci che abbia permesso cose che si oppongono a ciò che egli deve avere avuto l'intenzione di fare, quale risulta dall'indicazione che traiamo dal piano. Egli sa necessariamente meglio di noi e noi non possiamo giudicare quale maggior bene avrebbe dovuto sacrificare o quale più grande male arrischiare, se si fosse deciso a togliere la macchia che ci offende. Ma s'egli è onnipotente, se egli lo è, è necessario che egli abbia voluto che due oggetti desiderabili fossero incompatibili; è necessario che egli abbia voluto che l'ostacolo che si opponeva al piano che gli si attribuisce, non potesse essere superato. Non è dunque possibile che questo ostacolo sia una parte del suo piano ».

« E non ci si dica che questo ostacolo era nelle sue visioni, che egli aveva altri disegni per il compimento dei quali assegnava un compito a questo ostacolo, poiché non vi è disegno che imponga una limitazione necessaria a un altro, quando si tratta di un essere che non è legato da condizioni di possibilità » [2].

Un tal ragionamento è per certo specioso; ma soffre d'un grave equivoco, relativamente a ciò che è il non essere legato da condizioni di

---

[2] *Saggi sulla Religione*, trad. Caselles, p. 167. Germer Baillére, ed., 1875.

possibilità. Al termine delle *Due sorgenti della Morale e della Religione*, Enrico Bergson, parlando dell'onnipotenza divina, pone il suo lettore in guardia contro una facile illusione. Dio non è legato da condizioni di possibilità relative alla natura delle cose che egli ha creato, poiché le nature sono state da lui fondate. Da questo lato, Dio fa tutto ciò che vuole, e se una natura delle cose deve impedirne un'altra che sarebbe nel suo piano, non gli rimane che cambiare la prima o modificare l'ordine dei loro rapporti. Ma ciò che egli non può fare — perchè ciò non è *fattibile* e però non oggetto di potenza — è creare, in vista d'un bene terminale, un ordine di agenti autonomi e nello stesso tempo rimuovere gli inconvenienti che derivano o possono derivare dall'esercizio di questa autonomia, sia attraverso interdipendenze di forze, sia attraverso effetti di caso, sia attraverso fatti di libertà. Queste due supposizioni sono contradditorie. Una volta ammessa la prima come legittima e supposto buono il piano così concepito, la presenza del male non si riferisce che alla sola creatura. Il Creatore ha l'elogio dell'ordine e non ha il biasimo delle sue tare, le quali, in *quell'ordine*, non possono essere evitate.

L'essenziale è di sapere se quest'ordine è buono. E' l'ultimo problema e noi non possiamo deciderne senza definire Dio come causa, l'universo come valore totale e il loro rapporto nell'assoluto. Problemi sovrumani, oggetto di sapere per la vita eterna.

Riguardo alla storia umana, Stuart Mill si crede obbligato di supporre che « tutto ciò che Dio poteva fare delle sue creature umane, consisteva nel far nascere, senza colpe da parte loro, un gran numero di quelle che già hanno vissuto allo stato di Patagoni, di Esquimesi o in qualche razza vicina al bruto e degradata, ma dotandole di attitudini quali, dopo secoli di cultura, a costo di fatiche e di sofferenze immense, e dopo che i migliori rappresentanti della razza vi avranno sacrificato la loro vita, permetteranno almeno a qualche frazione scelta dalla specie umana di divenire migliori, e nel susseguirsi dei secoli, per un progresso continuo, di trasformarsi in qualche cosa di veramente buono, del quale fino ad ora non si conoscono che esempi individuali »[3].

Questo richiamo all'idea di progresso, diffusasi dopo Condorcet, si deve certamente ritenere come elemento d'una soluzione finale. Ma con ogni energia dobbiamo respingere, e non soltanto *a priori*, in nome di una teodicea ormai già stabilita, ma perché il ragionamento che vi conduce è senza forza, che ciò debba concludere all'impotenza di Dio, in qualunque modo concepita. Vi sono altre supposizioni da fare, anche nell'ambito delle nostre luci e non tali da autorizzare a tacciare Dio di impotenza, semplicemente per provare stupore davanti a ciò che egli ha fatto. O presuntuosi! direbbe Pascal.

---

[3] *Loc. supra cit.*

IL PESSIMISMO FRANCESE NEL SECOLO XIX

In Germania e in Italia abbiamo visto che il pessimismo ha assunto forma sistematica, mentre in Francia non vi appare che diffuso, esercitando per altro un'influenza profonda.

Se ruer dans la mort loin des pièges du mal[1]

sembra ad alcuni un ideale, e, se la maggior parte non giunge a questo estremo, la disperazione letteraria dei Renati, dei Rolla, o di altri personaggi d'immaginazione, è certamente l'indice di uno stato dello spirito pubblico, almeno nelle sfere pensanti. Vi è certo un posto per le malattie personali, per le tare, per le pose; ma le epidemie di questo genere, che per le generazioni future possono essere oggetto di meraviglia, non sono meno il segno d'un male durevole e profondo. Questo male affligge tutto il XIX e non ha risparmiato il nostro.

Le cause sono di ordine diverso, e di valore spirituale ugualmente diverso.

La più generale forse e la più innocente, è la maturità del genere umano prodotta dalla intensa cultura dei tre ultimi secoli. Scavando la pietra si vede che i fiori della vita sono tutti alla superficie; che i fatti umani raccolti dall'erudizione storica sono spaventosi; che le istituzioni oppongono e addizionano le loro tare; che le civiltà si scompigliano vicendevolmente come le generazioni e gli uomini; che la vita collettiva, come la vita individuale è dura, e che l'esistenza passa tanto più veloce quanto più la si riempie di sogni e la si nutre di speranze.

Il mondo non è più infelice d'una volta; sotto molti aspetti lo è meno; ma noi comprendiamo meglio la sua miseria. Il ripiegarsi su se stessi è il fatto d'una umanità evoluta che ha avuto il tempo di giudicare se stessa, alla quale mille circostanze diverse e nuove tendono continuamente uno specchio.

Il XVIII secolo ha sognato progressi e ne ha fissato la formula; ma

---

[1] Buttarsi nella morte, lontano dagli agguati del male.

nel XIX si determina una certa reazione; le delusioni si accumulano; le concezioni deterministe che occupano il mondo degli studiosi non gli sono estranee. L'universo visto come un meccanismo con le sue ruote e i suoi ingranaggi non predispone alla speranza. Il pensiero e l'amore, *epifenomeni* senza importanza e senza azione reale nel mondo (Le Dantec), non provocano dolci sogni; e se la vita non è che « una muffa su una roccia », come vuole Taine, non val la pena di attaccarvisi. « Ma allora, domandava a questo pensatore una dama inglese un poco ingenua, come salvate il genere umano? ». Taine rispose sorridendo ch'egli non pensava a salvare il genere umano; ma in verità la signora inglese non era così sciocca; il genere umano vuol essere salvato e quando vede chiaramente la salvezza allontarnarsi, sbigottisce.

È doveroso confessare che il cristianesimo ha un po' di colpa, non perché il pessimismo fosse estraneo all'antichità — noi l'abbiamo incontrato nella nobile Grecia e ovunque — ma perché la predicazione evangelica, facendo brillare una speranza sovrumana ha aumentato l'esigenza delle anime. Musset ha avvertito ciò e l'ha espresso in celebri versi:

> Je souffre, il est trop tard, le monde s'est fait vieux;
> Une immense espérance a traversé la terre;
> Malgré nous vers le ciel il faut lever les yeux [2].

Si levano gli occhi al cielo per trovarvi ciò che ogni cuore desidera; e se non vi si vede che uno strato di gas sormontato da una atmosfera ghiacciata, una sfera popolata da torme di astri, oggetto di calcolo ed essi stessi colpiti da un decreto di morte, si abbassa lo sguardo per nutrirsi di tristi pensieri; il bagliore della scienza non basta a consolarvi.

Ed è perciò che vi è un pessimismo speciale dei tempi cristiani. Esso si manifesta nei periodi e negli ambienti nei quali ancora rimane la nostalgia del passato e prende coscienza di sé il distacco che esso ispira. Non rimanendo legati a nulla, salvo alla propria disperata verità, si ha un bel dire: la verità innanzi tutto, una grande anima se ne accontenta sempre o soffre. Questo atteggiamento stoico conserva la nobiltà che noi abbiamo riconosciuto allo stoicismo antico; ma aggrava il suo caso per l'abbandono di ogni pensiero religioso, di ogni valore positivo dell'essere e della vita.

Un po' di grano nei campi di zizzania, una vita fugace che non ha neppure senso mentre essa passa: questa è la visione proposta agli uomini all'indomani di scoperte entusiasmanti e di folli speranze. E' una lezione; è per molti l'occasione di rinfrescare la predicazione tante volte ripresa della fine del mondo.

In effetti, è vero, il mondo si accinge a morire perché sempre rivive.

---

[2] Alfredo de Musset, *La speranza in Dio*. Io soffro, è troppo tardi, il mondo si è fatto vecchio; / Una speranza immensa ha attraversato la terra; / Nostro malgrado è necessario levare gli occhi al cielo.

IL PESSIMISMO DEI POETI

I poeti, in queste materie morali, sono i testimoni per eccellenza di una generazione o di un periodo. Quasi tutti sono portati alla melanconia, e però possono in ogni epoca e almeno in certi momenti dare un'impressione di pessimismo ed essere, nei tempi soprattutto tristi, l'eco dell'anima comune. Essi cantano e cantando disincantano; non è necessario a ciò che essi siano dei più provati. Non sempre sono infelici coloro che piangono l'infelicità del mondo e coloro che hanno

Le coeur plein de pitiè pour des maux inconnus [3].

Musset, Lamartine, Vigny, Leconte de Lisle, M.me Ackermann, Desbordes-Valmore, Sully Prudhomme, ecc., hanno fatto, dei mali, meravigliosi motivi per la risonanza della loro lira; ma, in fondo, partecipano semplicemente della comune miseria. Non li si piange diversamente. Le *Notti* di Musset fanno anche sorridere qualche volta, se pur non irritano un poco. « Lui e Lei » hanno occupato assai la cronaca mondana, e sono meno interessanti di una povera vedova o di una madre che contrasta alla morte il proprio figlio.

La poesia richiama la nostra attenzione quando offre uno specchio al genere umano sofferente e canta la vita amara. Capaci di penetrare più profondamente in questa vita i poeti ne traggono più degli altri motivi per alimentare il diffuso pessimismo. Anche Epicuro, desiderando guarire i suoi scolari da ogni tristezza, voleva costringere i giovani a fuggire le muse o a passare davanti a loro con le orecchie turate, come Ulisse davanti alle sirene [4].

Quando si tratta del male di un'epoca, il *lamento* dei poeti si precisa e reca una testimonianza ai posteri. E il secolo XIX è a tal proposito estremamente indicativo. La letteratura francese, bisogna confessarlo, non è mai stata molto ottimista, anche quando si mostrava gioiosa o beffarda. Una certa schiuma di immaginazione non è la gioia, ma vi sono dei gradi, e nel secolo XIX — come nel XX si vedrà nascere « una letteratura della disperazione » — si può facilmente constatare una affermazione di pessimismo. Facendo eco a Byron, a Enrico Heine, a Lenau, i poeti francesi di questa epoca si mostrano permeati dal nulla della vita, dal dolore che corrompe le sue gioie, dalla noia che si introduce negli intervalli, dai tradimenti di tutte le speranze, dalla morte che li attende, morte non si sa più se temuta o desiderata; e, misconoscendo o dimenticando l'al di là, il non sapere aggrava ancora la disperazione.

---

[3] Alfredo de Musset, *Dopo una lettura*. Il cuore pieno di pietà per mali sconosciuti.

[4] Plutarco, *Come bisogna leggere i libri*.

Ecco una radicale dichiarazione a noi vicina, ma tuttavia legata al secolo XIX, nella quale è colto il punto estremo del pessimismo:

Toute explication de vivre est un mensonge,
Qui l'a compris n'a plus ici-bas qu'à mourir [5].

Ancora più brevemente, Alfredo de Vigny, scrive nel *Diario d'un Poeta:* « La verità sulla vita è la disperazione ». Senza dubbio ciò è dovuto al dolore; ma se non vi fosse che questo, un poeta si chinerebbe e sarebbe pronto ad approvare il parere di de Musset:

Rien ne nous rend plus grands qu'une grande douleur [6].

Ma il peggio è la mediocrità e la necessità di morire prima d'aver vissuto. Dopo aver lasciato che le speranze eterne si indebolissero, non si prende più partito da una tale eventualità, dopo una siffatta esistenza. Stefano Mallarmé parla

Du parfum de tristesse
Que même sans regret et sans déboire laisse
La cueillaison d'un rêve au coeur qui l'a cueilli [7].

E Paul Verlaine a sua volta piange:

C'est bien la pire peine
De ne savoir pourquoi
Sans amour et sans haine
Mon coeur a tant de peine [8].

Il vuoto, di fronte alle immense aspirazioni, e senza che brilli alta la stella della speranza, è il male di questo secolo diseredato. E ciò vale e per i piccoli e per gli aristocratici dell'esistenza:

Car rien ne peut combler un cabas de pauvresse [9].

E la vita fugge!

Demain; car c'est demain, tant l'existence est brève,
Qu'il faudra s'éveiller de cet étrange rêve.
Demain, les yeux tout grands ouverts se fermeront;

---

[5] Fernando Grech, *Colore della vita* - « La suprema speranza ». Ogni spiegazione del vivere è una menzogna, / Chi l'ha compreso in questo mondo non ha che da morire.

[6] Alfredo de Musset, *Notte d'ottobre.* Nulla ci rende più grandi di un grande dolore.

[7] Stefano Mallarme, *Apparizioni.* Del profumo di tristezza / Che pure senza rammarico e senza disillusione lascia / La raccolta d'un sogno al cuore che l'ha colto.

[8] Paolo Verlaine, *Romanze senza parole* - « Arietta ». E' certo la peggiore pena / Non sapere perché / senz'amore e senza odio / Il mio cuore ha tanta pena.

[9] Francis Jammes, *Il dolore delle primule.* Perché nulla può colmare una cesta di povertà.

Demain, l'idée aura quitté ce pâle front;
Demain, ce qui fut nous s'écroulera dans l'ombre
Qui déjà s'est ouverte à des vivants sans nombre [10].

E dopo tutto, perché no? La morte è un nero abisso, ma è anche un rifugio. Si è amata un'ascesa in luogo d'una caduta:

Mais si rien ne répond dans l'immense étendue
Que le stérile écho de l'éternel désir,
Adieu, désert où l'âme ouvre une aile éperdue!
Adieu, songe sublime impossible à saisir!

Et toi, divine mort, où tout rentre et s'efface,
Accueille tes enfants dans ton sein étoilé;
Affranchis-nous du temps, du nombre et de l'espace,
Et rends-nous le repos que la vie a troublé [11].

Notiamo che questa disperazione poetica, così poco cristiana, non impedisce all'autore di scrivere per sua madre un lungo poema sul *Cammino della Croce*. Si pensa a Villon e alla sua pia *Ballata*. Ma l'idea sostanziale persiste, e si sente un abisso di delusione in questo celebre verso:

Le temps n'a pas tenu ses promesses divines [12].

* * *

Il rifugio abituale dei poeti dal cuore disperato, è la natura, questa natura riposante che Lamartine invocava alla sera della sua vita delusa:

Mais la nature est là qui t'invite et qui t'aime,
Plonge-toi dans son sein qu'elle t'ouvre toujours [13];

questa natura che Leconte de Lisle presentava come il solido bene che succede ai beni falsi, quando diceva:

Oui, le mal éternel est dans sa plénitude;
L'air du siècle est mauvais aux exprits ulcérés.
Salut, oubli du monde et de la multitude;
Reprends-nous, ô nature; entre tes bras sacrés,[14];

---

[10] Paolo Bourget, *Le confessioni*. Domani; perché domani, tanto è breve l'esistenza, / ci si dovrà svegliare da questo sogno strano. / Domani, gli occhi spalancati si chiuderanno; / Domani, l'idea avrà lasciato questa pallida fronte; / Domani ciò che fu noi rovinerà nell'ombra / Che già s'è aperta a viventi senza numero.

[11] Leconte de Lisle, *Poemi antichi* - « Dies irae ». Ma se nulla risponde nell'immensa distesa / Che la sterile eco dell'eterno desiderio, / Addio, deserto dove l'anima apre un'ala smarrita! / Addio, sogno sublime impossibile ad afferrare! / E tu, morte divina, nella quale tutto rientra e si perde, / Accogli i tuoi figli nel tuo seno stellato; / Liberaci dal tempo, dal numero e dallo spazio, / E rendici il riposo che la vita ha turbato.

[12] *Ibid.* - « Requies ». Il tempo non ha mantenuto le sue divine promesse.

[13] Lamartine, *La vallata*. Ma la natura è là che ti invita e che t'ama, / Immergiti nel suo seno che essa sempre ti apre.

[14] Leconte de Lisle, *Poemi antichi* - « Dies irae ». Sì, il male eterno è nella sua pienezza; / L'aria del secolo è nociva agli spiriti feriti. / Salvezza, oblio del mondo e della moltitudine; / Riprendici, o natura, fra le tue sacre braccia.

questa natura, diciamo noi, la si rinnega a piacere nei momenti di spleen, perché anch'essa soffre del male che si denuncia e della morte che lo segue.

Un jour de calme y coûte un âge de désastres,

osserva un giudice ben edotto delle sue deviazioni [15].

On me dit une mère et je suis une tombe,

dice di se stessa questa natura tanto cantata [16].

Elle n'a qu'un désir, la marâtre immortelle,
C'est d'enfanter toujours, sans fin, sans trêve, encor.
Mère avide, elle a pris l'éternité pour elle
Et vous laisse la mort.
Toute sa prévoyance est pour ce qui va naître;
Le reste est confondu dans un suprême oubli.
Vous qui avez aimé, vous pouvez disparaître,
Son voeu est accompli [17].

Allora Vigny alza la voce e compone questi celebri versi la cui sprezzante e altezzosa nobiltà impressiona se non indigna:

Vivez, froide nature, et revivez sans cesse,
Sous nos pieds, sur nos fronts, puisque c'est votre loi.
Vivez et dédaignez, si vous êtes déesse,
L'homme, humble passager qui dût vous être un roi.
Plus que tout votre règne et que ses splendeurs vaines
J'aime la majesté des souffrances humaines.
Vous ne recevrez pas un cri d'amour de moi [18].

La composizione dello stesso poeta, intitolata la *Morte del Lupo*, così tragicamente tetra, generalizza il suo pensiero e aggrava il lamento imponendogli silenzio:

Puis, après, comme moi, souffre et meurs sans parler [19].

Bisogna confessare che ciò è pieno d'orgoglio; ma la manifesta-

---

[15] Sully Prudhomme, *La giustizia*, VII veglia. Un giorno di calma costa un'età di disastri.

[16] Alfredo de Vigny, *La casa del pastore*. Mi chiamano madre e sono una tomba.

[17] Mme Ackermann, *Poesie filosofiche*, 1874. Essa non ha che un desiderio, la matrigna immortale, / Partorire ogni giorno, senza fine, senza tregua, ancora. / Avida madre ha preso per sé l'eternità / E a voi lascia la morte. / Tutta la sua previdenza è rivolta a ciò che sta per nascere; / Il resto è confuso in un oblio supremo. / Voi che avete amato, voi potete sparire, / Il suo desiderio è compiuto.

[18] Alfredo de Vigny, *La casa del pastore*. Vivi, fredda natura, e rivivi senza tregua, / Sotto i nostri piedi, sulla nostra fronte, chè questa è la tua legge. / Vivi e disprezza, se tu sei una dea, / L'uomo, umile passeggero che dovrebbe esserti un re. / Più che tutto il tuo regno e i suoi vani splendori / Io amo la maestà delle sofferenze umane. / Tu non riceverai da me un grido d'amore.

[19] Poi, dopo, come me soffre e muore senza parlare.

zione di questo orgoglio conferma la nostra tesi; poiché è giusto dire con il poeta della *Speranza in Dio:*

Je vous plains! Votre orgueil part d'une âme blessée [20].

M.me Ackermann appartiene a questa famiglia di esseri sofferenti che spingono il pessimismo fino alla bestemmia, facendo risalire a Dio la responsabilità di ciò che l'offende e la colpisce.

Celui qui pouvait tout a voulu la douleur! [21]

Molti sono più riservati, sebbene si lagnino davanti al tribunale supremo; ma pur se si astengono dal bestemmiare, si stupiscono e si lamentano. Musset vuole che Dio parli e dà al suo invito il tono d'una preghiera:

Brise cette voûte profonde
Qui couvre la création;
Soulève les voiles du monde
Et montre toi, Dieu juste et bon [22].

Siffatto atteggiamento è certamente più accettabile dell'insolente risoluzione di Vigny legata, o ironia!, a una meditazione sul *Monte degli Ulivi:*

Muet, aveugle et sourd au cri des créatures,
Si le ciel nous laissa comme un monde avorté,
Le juste opposera le dédain à l'absence,
Et ne répondra plus que par un froid silence
Au silence éternel de la Divinité [23].

Il pessimismo dei poeti del secolo XIX è soprattutto un pessimismo di noia, questa noia profonda che ci fa sbadigliare anche nel piacere; e per noi tutto si scolora, per averlo troppo gustato, sfruttato, respinto. E' lo spleen, il « male del secolo », il male in verità di tutti i secoli — è il *taedium vitae* degli antichi, che questo secolo però assapora e grida e canta. Ed è tutto contenuto in quest'inizio di poema così sconcertante con quella sua aria di constatazione del tutto semplice:

Où donc est le bonheur? disais-je. Infortuné!
Le bonheur, ô mon Dieu, vous me l'avez donné [24].

---

[20] Io vi compiango! Il vostro orgoglio nasce da un'anima ferita.

[21] L. Ackermann, *Poesie filosofiche*, VII - « Prometeo ». Colui che tutto poteva ha voluto il dolore!

[22] Spezza questa volta profonda / Che copre la creazione; / Solleva i veli del mondo / E mostrati, Dio giusto e buono.

[23] Muto, cieco e sordo al grido delle creature / Se il cielo ci abbandonò come un mondo fallito, / Il giusto opporrà il disdegno all'assenza, / E non risponderà più che con un freddo silenzio / All'eterno silenzio della Divinità.

[24] Victor Hugo, *Foglie d'autunno*, XVIII. Dov'è dunque la felicità? mi chiedevo. Infelice! / Voi, mio Dio, m'avete dato la felicità.

E altrove Victor Hugo rileva

> la vague inquiétude
> Qui fait que l'homme craint son désir accompli [25].

Sempre ed ovunque l'insufficienza, la delusione anticipata, il sentimento del nulla di tutto, il gusto di cenere. Renato l'ha potentemente sofferto; Musset l'ha cantato in versi cupi. Tutti, aspirando ad una vita grande come le loro concezioni e dorata come i loro sogni, rifiutano la vita reale, che suona cupamente, e contiene già in sé, a dispetto delle sue fanfare, il soffocamento della morte.

Vi è tuttavia un rimedio che i poeti non cessano di esaltare e che dovrebbe arrestare — sembra — i loro pianti. Ogni poeta è un cantore dell'amore; ma questi cantori smarriti non perdonano l'idolo quando esso vien meno, scherniscono l'amore per non avervi trovato ciò che cercavano.

> Oh! là là, que d'amours splendides j'ai rêvées!

dice ironicamente Arturo Rimbaud [26].

Fernando Gregh arriva sino al disprezzo:

> L'amour n'est que l'appel de détresse jeté
> Des deux côtés d'un mur par deux animaux tristes [27].

Altri, onorandolo, denunciano la sua parentela con la sofferenza che esso dovrebbe guarire:

> L'amour, dont l'autre nom sur terre est la douleur [28].

E ancora, com'è dura questa panacea della quale Lamartine diceva:

> L'amour... Il serait tout, s'il était immortel [29].

Ascoltate!

> Au courant de l'amour lorsque je m'abandonne,
> Dans le courant divin quand je plonge enivré,
> Et presse éperdument sur mon sein qui frissonne
> Un être idolâtré,
> Je sais que je n'étreins qu'une forme fragile,
> Qu'elle peut à l'instant se glacer sous ma main,
> Que ce coeur tout à moi, fait de flamme et d'argile,
> Sera cendre demain [30].

---

[25] *Ibid.*, XXVII. La vaga inquietudine / Che fa che l'uomo tema che il suo desiderio sia soddisfatto.

[26] Arturo Rimbaud, *La mia Bohême.* Ah! quanti amori splendidi ho sognato!

[27] Fernando Gregh, *L'eterna catena* - « Homo ». L'amore non è che il grido di angoscia lanciato / Dai due lati d'un muro da due animali tristi.

[28] Alberto Semain, *Il carro d'oro.* L'amore di cui l'altro nome sulla terra è dolore.

[29] L'amore... tutto sarebbe se fosse immortale.

[30] Mme Ackermann, *Poesie filosofiche*, VIII. Quando m'abbandono alla corrente dell'amore / Quando mi tuffo nella corrente divina, ebbro, / E stringo perdutamente sul mio seno che trema / Un essere idolatrato, / Io so che stringo una fragile forma, / Che può sull'istante agghiacciarsi sotto la mia mano / Che questo cuore tutto mio, fatto di fiamma e di creta / Sarà cenere domani.

* * *

Vi è pure un'altra passione per i poeti: la gloria. Ma a che serve!

Faire un avenir à sa tombe? [31]

E che è mai la gloria? si chiede Lamartine:

Un nom qui retentit sur de lèvres mortelles,
Vain, trompeur, incostant, périssable comme elles,
Et qui, tantôt croissant et tantôt affaibli,
Vole de bouche en bouche à l'éternel oubli [32].

E la poesia? Anch'essa solleva la vita, la riscalda, e fa dimenticare le sue tare, le sue sofferenze a prezzo della bellezza; ma l'evasione è breve, dice il poeta,

Et mon coeur redescend de cet oubli trop court
Comme un poids soulevé qui retombe plus lourd [33].

La contessa di Noailles, parlando della poesia degli altri, dirà:

Je ne veux plus goûter le musical mensonge
De ces grands enchanteurs... [34]

* * *

Si tenterà dopo ciò, il puro piacere? Lo si prova e anche la graziosa e seria Maria Noël dice:

Ma peine solitaire
Crie à remplir le soir;
Chantons, faisons-la taire,
Dansons sur mon coeur noir [35].

È ciò che Rimbaud definisce « giocare al paradiso, nell'oblio di ogni infelicità » [36]. Si vorrà anche spingere l'esperienza fino alla provocazione:

Près de nous est le trou béant;
Avant de replonger au gouffre,
Fais donc flamboyer ton néant:
Aime, rêve, désire et souffre [37].

---

[31] Victor Hugo, *Foglie d'autunno*, XV. Preparare un avvenire alla propria tomba?

[32] Lamartine, *Armonie*, III, xii. Un nome che risuona su labbra mortali, / Vano, ingannatore, incostante, fugace come loro, / E che, ora grande ora piccolo, / Vola di bocca in bocca all'eterno oblio.

[33] *Ibid.* - « Ricordi d'infanzia ». E il mio cuore ridiscende da quest'oblio troppo breve / Come un peso sollevato che ricade più pesante.

[34] Anna di Noailles, *Il cuore grande*. Non voglio più gustare la musicale menzogna / Di questi grandi incantatori.

[35] Maria Noel, *Danza*. La mia pena solitaria / grida da riempire la sera; / Cantiamo, facciamola tacere, / Danziamo sul mio cuore nero.

[36] Arturo Rimbaud, *Una stagione all'Inferno*, p. 30, Mercure de France.

[37] Enrico Cazalis, *L'Illusione*. Vicino a noi è il baratro spalancato; / Prima di ricadere nella voragine, / Fa dunque sfavillare il tuo nulla: / Ama, sogna, desidera e soffri.

Oppure lo si affronta « dolcemente », sperando di evitare, attraverso la bonomia, la tragicità della sorte.

La rose éclora tout à l'heure
Et l'on attend qu'elle ait souri;
Eclose, on attend qu'elle meure;
Elle est mort, une autre a fleuri [38].

Ciò è motivo di annegare un istante la « sorridente disperazione » di cui parla il poeta; ma la disperazione non sorride sempre e può anche esasperarsi per essersi lasciata addormentare:

Après l'angoisse et la folie,
Comme la nuit après le soir,
L'oubli m'est venu. Car j'oublie,
Et c'est mon dernier désespoir [39].

D'altra parte si sa bene che tutta la materia del mondo non è nel mondo, che qualche cosa le si aggiunge e che pertanto a torto ci si lamenta.

Pour ne voir ici bas que laideur et que vice
Quelle est ta beauté et ta propre vertu? [40]

Talvolta si avverte l'esagerazione di certi atteggiamenti e allora si tenta di aderire ad un giudizio più equilibrato.

Ne dites pas: La vie est un joyeux festin;
Ou c'est d'un esprit sot, ou c'est d'une âme basse.
Surtout ne dites point: Elle est malheur sans fin,
C'est d'un mauvais courage et qui trop tôt se lasse [41].

Non si dovrebbe infine sapere che disperazione e incredulità vanno di pari passo; che si è caduti nel pessimismo dopo aver rinnegato, dimenticato o preteso di soppiantare il Vangelo? La maggior parte l'avverte e talvolta lo denuncia apertamente. Una delle voci più audaci nella negazione confessa che la negazione è nefasta, e, rivolgendosi al Cristo del quale pretende constatare la sconfitta, dice:

Mais ton triomphateur expiera ta défaite.
L'homme déjà se trouble et, vainqueur éperdu,

---

[38] Sully Prudhomme, *Le inutili tenerezze*. La rosa sboccerà subito / E si attende che essa abbia sorriso, / Sbocciata si attende che essa muoia; / E' morta, un'altra ha messo il fiore.

[39] Catullo Mendes, *Tristi sere*. Dopo l'angoscia e la follia, / Come la notte dopo la sera, / E' venuto l'oblio. Chè io dimentico, / E questa è la mia ultima disperazione.

[40] Sully Prudhomme, *Le inutili tenerezze*. Per non vedere in questo mondo che bruttura e vizio / Qual'è la tua bellezza propria e la tua propria virtù?

[41] Giovanni Moreas, *Stanze*. Non dite: la vita è una gioconda festa; / Ciò è d'uno spirito sciocco, o d'un'anima bassa. / Soprattutto non dite: E' un male senza fine, / Perché ciò è d'un cattivo coraggio che troppo presto s'avvilisce.

Il se sent ruiné par sa propre conquête.
En te dépossédant nous avons tout perdu [42].

Victor Hugo, attento a tutte le risonanze dell'anima umana, non ha trascurato questa nota e, pur aderendo sovente al pessimismo, lo riscatta con abbaglianti lodi alla natura e ai lati sublimi della vita. La fede in Dio e nell'immortalità gli permette di equilibrare, di riassorbire nel suo pensiero i mali evidenti di questo mondo. Egli difende la confidenza in Dio nostro Padre e lo giustifica, per il bene della libertà e della fede, di averci lasciati nell'ignoranza delle sue vie segrete.

Je viens à vous, Seigneur, confessant que vous êtes
Bon, clement, indulgent et doux, ô Dieu vivant!
Je conviens que vous seul savez ce que vous faites
Et que l'homme n'est rien qu'un jonc qui tremble au vent.

Je dis que le tombeau qui sur la mort se ferme
Ouvre le firmament,
Et que ce qu'ici-bas nous prenons pour le terme
Est le commencement [43].

Qui è tutto il problema del male cristianamente risolto, e se Victor Hugo, non è sempre stato fedele ad una sì pura ispirazione, bisogna tuttavia constatare che egli non ne ha mai rinnegato l'essenziale.

All'altro estremo doveva lasciarsi trascinare il cantore vissuto fra due secoli, Valéry, il quale, divorato dalla curiosità, non è meno un radicale pessimista a freddo, senza limitazione alcuna al suo disprezzo dell'essere.

Soleil! soleil! faute éclatante!
Toi qui masques la mort, soleil
Sous l'azur et l'or d'une tente
Où les fleurs tiennent leur conseil;
Par d'impénétrables délices,
Toi le plus fier de mes complices [44]
Et de mes pièges le plus haut,
Tu gardes le coeur de connaître
Que l'univers n'est qu'un défaut
Dans la pureté du non-être [45].

---

[42] M.me Ackermann, *Poesie filosofiche*, V. Ma il tuo trionfatore espierà la tua disfatta. / L'uomo già si sgomenta e, vincitore sperduto, / Si sente rovinato dalla sua stessa conquista. / Spodestandoti abbiamo tutto perduto.

[43] Victor Hugo, *Contemplazioni* - « A Villequier ». Io vengo a voi, o Signore, confessando che voi siete / Buono, clemente, dolce ed indulgente, o Dio vivente! / Io convengo che voi solo sapete ciò che fate / E che l'uomo non è che un giunco che trema al vento. / Io dico che la tomba che si chiude sulla morte / Apre il firmamento, / E che ciò che nel mondo noi consideriamo fine / E' l'inizio.

[44] Paul Valery, *L'Ebauche d'un Serpent*. Parla il serpente tentatore: O sole, o sole! errore splendente! / Tu nascondi la morte, sole, / Sotto l'azzurro e l'oro d'una tenda / Dove i fiori tengono il loro consiglio; / Per impenetrabili delizie, / Tu il più fiero dei miei complici.

[45] *Ibid.* E dei miei agguati il più grande / Tu impedisci al cuore di conoscere / Che l'universo non è che un difetto / Nella purezza del non essere.

Tutta l'opera di Valéry riprende questo pensiero riproducendolo in tutte le maniere. Egli è un metafisico del nulla, uno Schopenhauer poetico, con una conclusione tuttavia peggiore, perché non segna affatto un posto all'al di là, perché ciò a cui ci invita non è un'ascetica rinuncia, ma un *divertimento* pascaliano, simbolizzato dalla Danza, in un dialogo letterariamente degno di Platone.

* * *

Mentre ci ripromettiamo di trattare a parte Baudelaire, per quella particolare attenzione ch'egli merita, non possiamo tuttavia trascurare Rimbaud, quale si è rivelato al tempo d'*Una stagione all'Inferno*.

> Jadis, si je me souviens bien, ma vie était un festin où s'ouvraient tous le coeurs, où tous le vins coulaient.
>
> Un soir, j'ai assis la Beauté sur mes genoux et je l'ai trouvée amère. — Et je l'ai injuriée.
>
> Je me suis armé contre la justice.
>
> Je me suis enfui. O sorcières, ô misère, ô haine, c'est à vous que mon trésor a été confié!
>
> Je parvins à faire s'évanouir dans mon esprit toute l'espérance humaine. Sur toute joie, pour l'étrangler, j'ai fait le bond sourd de la bête féroce.
>
> J'ai appelé les bourreaux pour, en périssant, mordre la crosse de leurs fusils. J'ai appelé les fléaux pour m'étouffer dans le sable, dans le sang. Le malheur a été mon dieu. Je me suis allongé dans la boue. Je me suis séché à l'air du crime. Et j'ai joué de bons tours à la folie. Et le printemps m'a apporté l'affreux rire de l'idéal [46].

E più avanti:

> Le sang païen revient! L'Esprit est proche. Pourquoi Christ ne m'aide-t-il pas en donnant à mon âme noblesse et liberté? — Hélas! l'Evangile a passé! l'Evangile! l'Evangile! [47].

La nostalgia del bene mescolata alla frenesia del male, del male che è disperazione, è, si può dire, il motivo dominante di Rimbaud. E' lo specchio e insieme la lezione del suo secolo.

---

[46] Un giorno, se ben mi ricordo, la mia vita era una festa, nella quale si aprivano tutti i cuori, scorrevano tutti i vini.

Una sera, mi presi la Bellezza sulle ginocchia e la trovai amara. — E l'ho ingiuriata.

Mi sono armato contro la giustizia.

E sono fuggito. O streghe, o miseria, o rancore, a voi è stato affidato il mio tesoro.

Giunsi a soffocare nel mio spirito tutta la speranza umana.

Su ogni gioia, per soffocarla, ho fatto il salto sordo della bestia feroce.

Ho chiamato i carnefici per mordere morendo il calcio dei loro fucili. Ho invocato le calamità per tuffarmi nella sabbia, nel sangue. L'infelicità è stata il mio dio. Mi sono sdraiato nel fango. Mi sono asciugato all'aria del delitto. Ed ho giocato dei buoni tiri alla follia. E la primavera m'ha portato lo spaventevole riso dell'ideale.

[47] Arturo Rimbaud, *Una stagione all'Inferno*, Mercure de France, p. 7. Il sangue pagano ritorna. Lo Spirito è vicino. Perché Cristo non m'aiuta dando alla mia anima nobiltà e libertà? — Ahimé, il Vangelo è passato! il Vangelo! il Vangelo!

CARLO BAUDELAIRE (1821-1867)

Non senza ragione, collochiamo Baudelaire fra i poeti pessimisti della sua epoca; presentando tuttavia il suo caso una maggiore complessità, ci accostiamo al poeta separatamente per chiedergli il suo segreto.

Ad un primo esame, *I Fiori del Male* possono sembrare un'opera del tutto inesplicabile, esalante una specie di furore lubrico senz'altro magnifico nella sua espressione, ma segreto nella sua intima intenzione. E non è vero che in quell'opera vi sia, come dichiarò pubblicamente l'autore — dichiarazione che egli del resto sconfessava energicamente nelle sue lettere — soltanto arte pura la cui materia rimarrebbe senza importanza. Escogitare « un nuovo brivido », come se ne rallegrava con lui l'autore della *Leggenda dei secoli*, era una buona cosa, e certamente Baudelaire, venendo dopo i romantici, cercava una nuova forza, forza che egli, per altro, trovò; ma vi è pure dell'altro e non è difficile estrarre il profumo che Baudelaire ha introdotto nei suoi *Fiori* con tutto il suo pensiero, il suo cuore, la sua passione, il suo odio oscuro, con la sua dottrina del male.

Per quanto riguarda la lubricità, una deplorevole eredità può servire di giustificazione, e un errore ha contribuito ad aggravarne gli effetti. Baudelaire crede sinceramente all'esaltazione dell'anima attraverso il piacere, apparenza terribile, verità superficiale se si vuole, che ha ingannato più d'una grande anima. Il vino, l'oppio, la carne sono per lui eccitanti poetici e potenti dittami, ma tuttavia egli ne giudica il valore ultimo e soffre; soffre malgrado il piacere; soffre del piacere che incatena la sua anima pretendendo di aprirla.

Lo sforzo di perfezione plastica ch'egli compie gli sembra l'inizio del riscatto e una sorta di riconquista di se medesimo. In realtà non si è mai perfetti in qualunque genere senza essersi vinti; e se ciò non basta è tuttavia l'indizio di un buon orientamento interiore che ha la sua ricompensa. Si aggiunga a ciò, in questo poeta, un senso della grandezza che lo difende dalle insulsaggini e dalle cupide bassezze di questo mondo, nelle quali crollerebbe facilmente una passione sbrigliata se non avesse come antagonista un *sursum corda*, che è già una specie di religione.

Ma non è tutto. Baudelaire è veramente religioso malgrado tutte le sue infedeltà, le sue apparenti negazioni, le sue bestemmie. Egli tenta visibilmente di compensare il piacere attraverso il dolore, di superare l'uno e l'altro attraverso un'esaltazione dell'anima che è poesia senza dubbio, ma anche religione, e non obbedienza pagana, come pretendono alcuni, ma nettamente cattolica come molte prove possono dimostrare. Ci sembra che *I Fiori del Male* potrebbero essere definiti, a parer nostro, come il loro autore definiva certe opere di Rembrandt

Où la prière en pleurs s'exhale des ordures [48].

---

[48] *I fiori del male* - « I fari ». Nelle quali la preghiera nei lamenti emana dalle immondizie.

La tendenza pagana in arte consiste nell'abbellire il male per sottrarlo all'angoscia; Baudelaire fa il contrario; circonda di tenebre il male, gli infligge poetici, sferzanti e sanguinosi smarrimenti, lo scopre, in breve, nel suo orrore, pur soccombendovi. Egli non è l'uomo dei baccanali gioiosi — i quali fingono di credere alla identità del piacere e della vita; canta « gli occhi traditori » della creatura sensuale e perfida, l'« atrocità » del piacere, i letti profondi « come tombe »; e ha il senso del peccato come nessun pagano l'ha mai avuto, come solo un cattolico può possederlo.

In termini filosofici, egli vede nella colpa morale un'offesa « al ritmo e alla prosodia universale », come in verità è. Si tratta dell'ordine divino che è uno e del quale risponde Dio. Ma questa considerazione astratta, alla portata del metafisico di tutti i tempi, è ben lontana dall'esprimere il suo intero pensiero e, ancor meno, la reazione della sua anima.

Nessuno ha gettato sul peccato sguardi più penetranti e nessuno l'ha colpito con invettive più sanguinose. Non si può dire che il poeta lo ami! Lo subisce e vi si precipita per frenesia, per bisogno di toccare il fondo delle cose, per amore dell'infinito, per quell'infinito, insomma, che egli cerca in basso disperando di trovarlo in alto, come Rimbaud, come Musset nei suoi folli amori, come Byron, come tanti altri grandi uomini per i quali la triste seduzione del male è un rovesciamento di ideale, un surrogato d'infinito, il contrario della grandezza d'animo.

Sicuramente Baudelaire vuol assaporare la voluttà del male, proprio perché è il male. Vi si avventa perché è spaventoso. Il sentimento della sua responsabilità è ciò che l'attira e che lo affascina; ed egli vi trova un'atroce felicità. Ma attraverso tutto ciò rimane il giudizio, e anche il sentimento del bene calpestato, del vero bene al quale si oppongono questi lancinanti orrori.

Rivolgendosi all'eterna tentatrice, così le parla:

> La grandeur de ce mal où tu te crois savante
> Ne t'a donc jamais fait reculer d'épouvante? [49]

E da parte sua, si vendica della corruzione alla quale non ha potuto sottrarsi, non vedendo più nell'oggetto della sua passione odiata e incontentabile

> Qu'une outre aux flancs gluants toute pleine de pus [50].

Insulto triviale, essendo diretto alla stessa persona; insulto che si ritorce contro lo stesso autore, ma che tuttavia indica la direzione della sua anima. Guarda in alto e ricade in basso; non potendo innalzarsi si avvoltola nel fango; è l'Albatro che ha cantato meravigliosamente, che si trascina lamentevolmente, non disponendo più delle sue ali.

---

[49] La grandezza di questo male nel quale ti credi sapiente / Non t'ha mai fatto dunque indietreggiare di spavento?

[50] Un otre dai fianchi vischiosi tutto pieno di pus.

Il senso del dolore, correlativo a quello del peccato, del dolore amico dell'ideale, non è forse chiaramente espresso in questa celebre quartina?

Soyez béni, mon Dieu, qui donnez la souffrance
Comme un divin remède à nos impuretés
Et comme la meilleure et la plus pure essence
Qui prépare les forts aux saintes voluptés [51].

E ancora:

Je sais que la douleur est la noblesse unique
Où ne mordront jamais la terre et les enfers [52].

Così si giustifica per lui

Le long fleuve de fiel des douleurs anciennes [53].

Egli non è di quelli che maledicono questa dolorosa condizione dell'umanità; la comprende e l'approva quando pensa a questa povera anima umana:

Inépuisable puits de sottise et de fautes,
De l'antique douleur éternel alambic [54].

Per di più questo meritato dolore, questo dolore che redime e stimola, compie fra noi un ufficio fraterno; è una moneta di cambio, e per essa l'uno è preservato dal cadere, l'altro sale. Nella bella composizione intitolata *Le vecchierelle*, il poeta scrive:

Il en est qui, faisant de la douleur un miel,
Ont dit au Devouement qui leur prêtait ses ailes:
Hypogriffe puissant, mène-moi jusqu'au ciel [55].

* * *

L'idea del male, la quale implica la sofferenza e il peccato, include anche la morte. Baudelaire esamina la morte con angoscia, e si guarda dal vedervi, come l'uomo ignorante, un termine della vita; egli sa che essa è in noi, sempre all'opera, demolitrice di quanto la vita costruisce, fino a che essa sola trionfa.

O douleur! O douleur! le Temps mange la Vie;
Et l'obscur Ennemi qui nous rouge le coeur
Du sang que nous perdons croît et se fortifie [56].

---

[51] *I fiori del male* - « Benedizione ». Siate benedetto, mio Dio, che date la sofferenza / Come un divino rimedio alle nostre impurità / E come la migliore e la più pura essenza / Che prepara i forti ai santi piaceri.

[52] Io so che il dolore è la sola nobiltà / Nella quale mai morderanno la terra e gli inferni.

[53] *Ibid.* - « Un viaggio a Citera ». Il lungo fiume di fiele dei dolori antichi.

[54] *Ibid.* - « La danza macabra ». Inesauribile pozzo di sciocchezza e di colpe, / Eterno alambicco dell'antico dolore.

[55] Vi è chi, facendo del dolore un miele, / Ha detto alla Devozione che gli prestava le sue ali: / Ippogrifo potente conducimi fino in cielo.

[56] *Ibid.* - « Il Nemico ». O dolore, dolore! Il Tempo divora la Vita: / E l'oscuro Nemico che ci rode il cuore / Del sangue che noi perdiamo cresce e si fortifica.

L'insegnamento è evidente:

> Les minutes, mortel folâtre, sont des gangues
> Qu'il ne faut pas lâcher sans en extraire l'or [57].

Baudelaire denuncia il *divertimento*, come Pascal, e come Pascal vi vede una fuga da se medesimo e una difesa contro la noia essenziale, contro l'insufficienza vitale.

> Les plaines de l'Ennui, profondes et désertes [58],

basterebbero a fargli desiderare l'evasione da questo mondo:

> O Mort, vieux capitaine, il est temps, levons l'ancre!
> Ce pays nous ennuie, ô Mort, appareillons! [59]

La maggior parte non va così lontano; per loro è lecito evadere con minor spesa. Tu li accogli, divertimento puerile, e tu li inganni:

> Mais ne suffit-il pas que tu sois l'apparence
> Pour réjouir un coeur qui fuit la vérité? [60]

Tuttavia vi sono divertimenti di qualità, i quali pur non essendo affatto il fine della vita, vi partecipano lontanamente, anticipazioni, delibazioni, simboli reali e già efficaci, come l'arte, la scienza, la contemplazione della natura, la voluttà stessa. Ciò che ne pensa il poeta dipende dal punto di vista; ma se tutti questi valori pretendono di esaurirsi in se stessi egli non li disprezza meno dei mistici cristiani; la sua ironia li sferza vigorosamente.

> Le savant obstiné dont le front s'alourdit [61]

non gli incute rispetto.

Quanto all'arte, egli la conosce bene:

> La musique souvent me prend comme une mer,
> Vers ma pâle étoile,
> Sous un plafond de brume ou dans un vaste éther
> Je mets à la voile [62].

---

[57] *Ibid.* - « L'orologio ». I minuti, o mortale burlone, sono ganghe / Che non bisogna abbandonare senza estrarne l'oro.

[58] Le pianure della Noia, profonde e deserte.

[59] O Morte, vecchio capitano, è tempo, leviamo l'ancora! / Questo paese ci annoia, o Morte, apparecchiamoci!

[60] *Ibid.* - « L'amore della menzogna ». Ma non è sufficiente che tu sia l'apparenza / Per rallegrare un cuore che fugge la verità?

[61] *Ibid.* - « Il crepuscolo della sera ». Lo scienziato ostinato la cui fronte si appesantisce.

[62] *Ibid.* - « La musica ». La musica sovente mi prende come un mare / Verso la mia pallida stella / Sotto un soffitto di bruma o nel vasto cielo / Spiego le vele.

Ne conosce anche la difficoltà:

Combien de fois faut-il secourer mes grelots
Et baiser ton front bas, morne caricature?
Pour piquer dans le but de mystique nature,
Combien, ô mon carquois, perdre de javelots? [63]

Ne confessa la grandezza:

Derrière les ennuis et les vastes chagrins
Qui chargent de leur poids l'existence brumeuse,
Heureux celui qui peut d'une aile vigoureuse
S'élancer vers les champs lumineux et sereins;

Celui dont les pensées, comme des alouettes,
Vers les cieux, le matin, prennent un libre essor;
Qui plane sur la vie et comprend sans effort
Le langage des fleurs et des choses muettes [64].

E per finire, considerando l'arte mortale nella vanità del tutto, scrive:

Quant à mois, mes bras sont rompus
Pour avoir brassé des nuées [65].

* * *

La natura è, per il poeta, ambigua e dipende dalla nostra anima:

L'un t'éclaire avec son ardeur,
L'autre en toi met son deuil, Nature!
Ce qui dit à l'un: Sépolture,
Dit à l'autre: Vie et splendeur! [66]

Se voi separate questa natura, che è un riflesso, da ciò che essa riflette e collocate in essa la vostra speranza, non avrete da lei che inganno e beffa crudele:

Quelquefois, dans un beau jardin
Où je traînais mon atonie,
J'ai senti comme une ironie
Le soleil déchirer mon sein.

---

[63] *Ibid.* - « La morte degli artisti ». Quante volte devo scuotere i miei sonagli / E baciare la tua fronte bassa, triste caricatura? / Per colpire nel fine di mistica natura / Quante volte, o mia faretra, perdere giavellotti?

[64] *Ibid.* - « Elevazione ». Dopo le noie e i gravi affanni / Che riempiono del loro peso l'esistenza brumosa / Felice colui che può con ala vigorosa / Lanciarsi verso i campi luminosi e sereni; / Colui i cui pensieri come piccole allodole, / Verso il cielo, al mattino, prendono un libero volo; / Che si innalza sulla vita e comprende senza sforzi / Il linguaggio dei fiori e delle cose mute.

[65] *Ibid.* - « Il lamento d'un Icaro ». Ed ho le braccia spezzate / Per aver mescolato nembi.

[66] L'uno ti illumina col suo ardore, / L'altro in te pone il suo dolore, Natura! / Ciò che dice all'uno: Sepoltura, / Dice all'altro: Vita e splendore!

Et le printemps et la verdure
Ont tant humilié mon coeur,
Que j'ai puni sur une fleur
L'insolence de la Nature [67].

Ecco ora la tentazione perpetuta del poeta, l'abisso dal quale non può uscire, il suo rifugio — spaventoso rifugio! — dopo la rinuncia scoraggiata del bene. Sappiamo ch'egli non si compiace affatto di ciò; che ne è anche troppo disgustato; che si reputa insensato quando pretende di

Endormir la douleur sur un lit de hasard [68].

Rimprovera se medesimo di questa atroce deviazione, colpevole e impotente:

Au chant des violons, aux flammes des bougies,
Espères-tu chasser ton cauchemar moqueur,
Et viens-tu demander au torrent des orgies
De refraîchir l'enfer allumé dans ton coeur? [69]

L'inferno è il regime che i « fiori » del male impongono al giardiniere che li coltiva, fiori velenosi, veleni che esasperano il cuore, nella finzione di guarirlo, che rovinano le sue speranze.

Je sens fondre sur moi de lourdes épouvantes
Et de noirs bataillons de fantômes épars,
Qui veulent me conduire en des routes mouvantes
Qu'un horizon sanglant ferme de toutes parts [70].

In questa composizione, veramente tragica, il poeta rivolgendosi alle sue complici folli, meno coscienti di lui, forse, di quel che esse sono, di ciò che esse fanno, grida loro:

Descendez, descendez, lamentables victimes,
Descendez le chemin de l'enfer éternel! [71]

* * *

Ci si potrà ora meravigliare se Baudelaire, consapevole delle sue cadute, cosciente dell'orrore che da esse promana, si rivolge a Dio in questi

---

[67] *Ibid.* - « A quella che è troppo gaia ». Qualche volta in un bel giardino, / Dove io trascinavo la mia atonia / Ho sentito come un'ironia / Il sole lacerare il mio seno. / E la primavera e la verzura / Hanno tanto umiliato il mio cuore, / Che ho punito su un fiore / L'insolenza della natura.

[68] *Ibid.* - « Nebbie e piogge ». Addormentare il dolore su un letto di rischio.

[69] *Ibid.* - « La danza macabra ». Al canto delle viole, alla fiamma delle candele / Speri tu di scacciare il tuo incubo beffardo, / E vieni a chiedere al torrente delle orge / Di calmare l'inferno ardente nel tuo cuore?

[70] *Ibid.* - « Donne dannate ». Sento scendere su me gravi spaventi / E nere schiere di sparsi fantasmi, / Che vogliono condurmi in strade incerte / Che un orizzonte sanguinoso chiude da ogni parte.

[71] Discendete, discendete, lamentevoli vittime, / Discendete il cammino dell'inferno eterno.

commoventi termini, che non hanno nulla, certo, di orgoglioso e di blasfemo?:

> Ah! Seigneur, donnez-moi la force et le courage
> De regarder mon coeur et mon corps sans dégoût [72].

Tuttavia egli ha bestemmiato, e lo confessa e se ne dice colpevole e prega scoprendo il fondo del suo cuore, che rimane fedele:

> J'implore ta pitié, Toi, l'unique que jaime,
> Du fond du gouffre amer où mon coeur est tombé;
> C'est un univers morne à l'horizon plombé
> Où nagent dans la nuit l'horreur et le blasphème [73].

Si potrà dire ora che questo bestemmiatore è molto lontano da Dio? Diciamo piuttosto con François Porché che egli lo raggiunse « attraverso le vie oblique del sacrilegio » e possiamo aggiungere che il nostro poeta è simile ad un corridore che si sfiata per raggiungere Dio e si arresta per maledirlo. La bestemmia, in queste condizioni non potrebbe essere che impazienza d'amore?

Notiamo ancora che abbiamo a che fare con una natura violenta e vediamo come si dipinge apostrofando un rivale:

> Je te hais, Océan! tes bonds et tes tumultes,
> Mon esprit les retrouve en soi. Ce rire amer
> De l'homme vaincu, plein de sanglots et d'insultes;
> Je l'entends dans le rire énorme de la mer [74].

Un tale uomo non offende Dio che dopo aver maledetto se stesso a più riprese:

> Mon coeur est un palais flétri par la cohue;
> On s'y soûle, on s'y tue, on s'y prend aux cheveux[75].

> Je suis un vieux boudoir plein de roses fanées[76].

> Ne cherchez plus mon coeur, les bêtes l'ont mangé[77].

L'opera di Baudelaire ha tutto l'aspetto di una messa nera, una sfida al bene che si affronta con audacia, ma che non si può sfidare in tal modo che dopo averlo conosciuto, e, diciamo meglio, che si conosce nell'atto stesso con cui lo si schernisce.

---

[72] *Ibid.* - « Un viaggio a Citera ». Oh! Signore, dammi la forza e il coraggio / Di guardare il mio cuore e il mio corpo senza disgusto.

[73] *Ibid.* - « De profundis ». Io imploro la tua pietà, Te, l'unico che io amo / Dal fondo dell'abisso amaro nel quale il mio cuore è caduto; / E' un triste universo dall'orizzonte chiuso / Nel quale nuotano nella notte l'orrore e la bestemmia.

[74] *Ibid.* - « Ossessione ». Ti odio, Oceano, i tuoi balzi e i tuoi tumulti / Il mio spirito li ritrova in sé. Questo riso amaro / Dell'uomo vinto, pieno di singhiozzi e di insulti; / Lo sento nel riso enorme del mare.

[75] *Ibid.* - « Conversazione ». Il mio cuore è un palazzo sciupato dal baccanale; / Nel quale ci si sazia, ci si uccide, ci si accapiglia.

[76] *Ibid.* - « Spleen ». Sono un vecchio salottino pieno di rose appassite.

[77] *Ibid.* Non cercate più il mio cuore, le bestie l'hanno mangiato.

Nostalgia d'un bene perduto, che non si vuol ritrovare, ma che inconsapevolmente — o assai consapevolmente — si persegue nel culto del suo contrario. Questo sembra essere il caso doloroso, pietoso e estremamente istruttivo di Charles Baudelaire.

IL RINNOVAMENTO SPIRITUALISTA

MAINE DE BIRAN (1766-1824)

Studiando il pessimismo francese del secolo XIX abbiamo interrotto la catena dei filosofi propriamente detti, per riprenderla con Maine de Biran il cui sforzo, anteriore di circa venti anni a quello di Augusto Comte, iniziava un movimento assai diverso, tale da suscitarne più tardi molti altri.

Riguardo al nostro problema, il metodo e le tendenze di Maine de Biran, tutto volto ai fenomeni interiori dell'anima, non invitavano questo pensatore a portare la sua analisi sul male in generale o sul male nell'universo; egli ha tuttavia un grande sentimento delle leggi cosmiche, e volentieri, sembra, la loro maestà lo porterebbe a sacrificare il piccolo caso umano, di così scarsa importanza di fronte a quelle leggi. « Son ben poca cosa — scrive il pensatore — le circostanze felici o infelici di ciascun individuo, a paragone delle leggi inflessibili della natura » [1].

Egli avverte tuttavia che non si può trascurare questa umanità che è nostra, e che il problema del male è per noi legittimamente ossessionante. Guardando alla vita nel suo insieme, egli si oppone al pessimismo e nega che noi abbiamo nella vita più pena che piacere; per di più, egli dice, un calcolo esatto è qui impossibile, in ragione della capacità che abbiamo di mascherare i nostri dolori e di sciupare i nostri piaceri. « Nei più grandi mali l'immaginazione sa trovare compensazioni. Negli stati che potrebbero sembrare i più crudeli, quelli che li provano possono trovare risarcimenti e sollievi che gli spettatori, i quali sostituiscono la loro sensibilità, non possono immaginare » [2].

Più tardi, ritornando sull'argomento, scrive: « Se ci esaminiamo bene e siamo sinceri con noi stessi, converremo che, tranne in alcuni casi estremi nei quali noi siamo fuori del nostro istinto, non vi è stato in cui si preferisca l'annientamento all'esistenza, perché il solo sentimento immediato della vita, di cui noi desideriamo istintivamente il prolungamento, sussiste malgrado gli affetti e le immagini accidentali che sembrano assorbirlo e che costituiscono il nostro stato infelice » [3].

---

[1] *Diario intimo*, 9 ottobre 1814.
[2] *Ibid.*, anno 1793, *init.*
[3] *Ibid.*, 12 aprile 1815.

Ciò è profondo e corrisponde a molte esperienze. Quante volte, in un grande pericolo che ci espone a gravissime sofferenze, non vorremmo esserne fuori, in ragione del sentimento intenso di vita che si prova in queste circostanze. Altre volte, trovandoci infelicissimi e credendo di desiderare di morire, dobbiamo riconoscere più tardi che desideravamo profondamente di vivere, precisamente perché il paragone che stabilivamo fra il nostro stato attuale con altri stati anteriori o possibili ci faceva apprezzare il valore d'una vita quieta e, quieta o no, della vita nella sua stessa essenza. E' ciò che spesso dimenticano i calcolatori ed è ciò che costituisce l'inutilità dei loro calcoli. Essi dimenticano la cosa principale, ciò che costituisce l'essenzialità e come la base dei beni e dei mali.

Maine de Biran è troppo ponderato per cadere in siffatte aberrazioni. Egli considera il bene e il male nel loro domicilio, che è l'umanità individuale, e ciò lo protegge dall'illusione di quei pesi esteriori che si riferiscono ad un *in-sé* senza alcuna realtà. « Io mi domando ciò che potrebbe fare, scrive un giorno, la mia felicità nel mio stato attuale. Dopo essermi ben consultato, trovo che non è il tale stato della mia fortuna che potrebbe rendermi felice, bensì il tale stato, la tale modificazione del mio essere che evoco, che ho provato talora, ma che, malauguratamente, non è stato che istantaneo. Null'altro domanderei dunque, se non che questa disposizione fosse abituale o continua, e mi crederei tanto felice come non sarà mai permesso ad un uomo di esserlo » [4].

Tuttavia il male umano è una realtà che il dolore ci manifesta. Il dolore è però un male che è alla sorgente di molti beni. E Biran rileva che il dolore ci stacca dai falsi beni per ricondurci all'essenziale, che è il buon equilibrio dell'anima e la nostra adesione ai beni spirituali. « Io penso sovente che se avessi più successi nel mondo esteriore, vi tenderei forse esclusivamente, e il mondo interiore sparirebbe per me. Ma io mi allontano ogni giorno dall'esterno, come esso mi respinge e si stacca da me » [5]. Un altro passo sottolinea anche più fortemente l'utilità spirituale della sofferenza: « La mano di Dio, sempre sospesa su me, m'ha toccato nella sua infinita misericordia. E non cessando di spargere sulle mie gioie colpevoli le più crudeli amarezze, m'ha insegnato che diversamente dovevo ricercare i piaceri puri e incontaminati » [6].

* * *

Un autore così penetrante ha ben saputo vedere che l'elemento principale della miseria dell'uomo, non sono tanto le sofferenze accidentali, anche cocenti, ma piuttosto il nostro vuoto essenziale in rapporto alle nostre immense aspirazioni. E ciò è per lui l'indice dei nostri superiori destini e al tempo stesso la testimonianza della nostra impotenza a condurre al

---

[4] *Ibid.*, anno 1795.
[5] *Ibid.*, giugno 1821.
[6] *Ibid.*, 1823.

bene la nostra vita senza il soccorso della religione: « Dove trovare qualcosa che resti la stessa, sia fuori che dentro di noi? Al di fuori, il tempo trascina nel suo rapido corso tutti i nostri affetti più dolci. I sentimenti e le idee che animavano la nostra vita intellettuale e morale vengono meno e spariscono. Gli oggetti cambiano così come noi mutiamo, e anche se fossero sempre gli stessi, noi cesseremmo ben presto di trovare in essi ciò che può riempire la nostra anima e assicurarci una costante soddisfazione. Quale sarà dunque il punto d'appoggio fisso della nostra esistenza? Dove fissare il pensiero perché essa possa ritrovarsi, fortificarsi, compiacersi o approvare se stessa in qualcosa, quale che sia? La religione soltanto può dare una risposta, la filosofia no » [7].

E la religione apporta qui un ampliamento delle prospettive della nostra vita, ampliamento che è richiesto da questa insufficienza, da questa precarietà di tutte le cose che ci urgono. « Noi non possiamo possedere alcun bene temporale senza inquietudine e senza timore, e pure abbiamo l'idea d'un bene immutabile che riempia tutta la capacità della nostra anima e che non passi mai. Noi abbiamo sete d'un siffatto bene, noi lo inseguiamo: non è forse quello l'indice d'un altro destino? »[8].

Maine de Biran conosce bene le deviazioni che possono ingannare il nostro bisogno d'assoluto, ed egli sa di esserne vittima come altri, ma non ne è lo zimbello. « Affetti tristi, un sentimento penoso dell'esistenza ci allontanano da noi e ci fanno sentire il bisogno di distrazioni o anche di diversioni esteriori. Ma il male che ci tormenta s'accresce attraverso le distrazioni stesse, e lo si soffre doppiamente, per il disgusto delle cose di fuori o di un mondo che vi respinge, e per lo scontento o il vuoto che ritroviamo in noi quando siamo costretti a ritornarvi » [9].

« Vi è sempre una voce interiore che grida », dice altrove parlando di queste fughe verso l'esterno. E ancora altrove, includendo nel numero delle attività ingannatrici le ricerche psicologiche e metafisiche che pure hanno fatto la sua gloria, scrive: « In ciascuno istante muoio non soltanto al mondo e ai piaceri esteriori, ma anche a me stesso, alla mia famiglia, a questa vita interiore dell'io, nella quale trovavo, per l'addietro, un rifugio per la meditazione e della quale io sono disingannato come d'una ombra. Non v'è gioia d'amor proprio. La cultura dello spirito mi sembra una pena inutile dalla quale non ho più nulla da attendere. Bisogna cercare il proprio punto d'appoggio in un altro mondo » [10].

Maine de Biran dunque sente il bisogno di stabilirsi, dopo il suo periodo di attive ricerche filosofiche, sul terreno della vita spirituale perché ormai egli sente la nullità di quelle ricerche se sono lasciate a se stesse. Si ha l'impressione di sentire nuovamente Pascal quando diceva delle ricerche cartesiane, che pure l'avevano tanto sedotto: « Tutta la filosofia non vale un'ora di pena ».

L'autore del *Diario intimo* si era dapprima mostrato favorevole allo

---

[7] *Ibid.*, 29 agosto 1819.
[8] *Ibid.*, 30 aprile 1819.
[9] *Ibid.*, 30 ottobre 1816.
[10] *Ibid.*, 27 dicembre 1813.

stoicismo. « Nessun sistema è più conforme alla nostra natura », scriveva sotto la data del 23 giugno 1816. La distinzione stoica dei beni che *nascono da noi* e di quelli che sono indipendenti dal volere si avvicinava, ai suoi occhi, alla sua dottrina dello sforzo volontario, opposto ai fenomeni che accadono in noi senza di noi, provenienti direttamente o indirettamente da agenti esteriori. Più tardi, sotto il colpo di prove cocenti e di perplessità interiori tenaci, perde questa bella sicurezza e sente la necessità di altri soccorsi.

Nessun pregiudizio lo trattiene a questo riguardo. Egli ha condiviso le tendenze materialiste correnti nel secolo XVIII, ma senza spirito settario. Se ne è allontanato attraverso le sue proprie ricerche, e « non ho avuto nessuna prevenzione — egli dice — per alcuna consegna fermata alla quale volessi arrivare. Se trovo Dio e le vere leggi dell'ordine morale, ciò avverrà per buona sorte, e sarò più degno di fede di quelli che partono da pregiudizi, non tendendo che a stabilirli con la loro dottrina ».

Il sentimento della sua impotenza e dell'inefficacia della sua sola volontà a governare la sua coscienza spinge Biran in questa nuova via. Può la coscienza rilevare altra cosa che se medesima? Non vi sarebbe che orgoglio satanico, come assicurava Pascal, nella pretesa stoica dell'autosufficienza in materia di bene e di garanzia contro il male? Egli si rende conto come i motivi d'azione che procedono dalla sensibilità cedono poco facilmente a questo potere sedicente sovrano della volontà autonoma. « L'uomo è incapace, da sé solo, tanto di elevarsi ad uno stato puro quanto di ridursi alla pura animalità » scrive con profonda intuizione [11]. E però giungono i cristiani e parlano del peccato originale e poi del suo rimedio, attraverso la Redenzione e la Grazia. E Biran osserva che forse, appoggiandosi soltanto sull'autonomia personale, ha trascurato una parte essenziale delle cose. Lo stoicismo, dice ora, « pretende di far rientrare sotto il comando della volontà, affetti, sentimenti, e cause di eccitazione che non ne dipendono in alcun modo ». E nel diario del 17 novembre ripete: « I cristiani, come i buoni filosofi, sanno bene che non possiamo stabilire il dominio dello spirito sul corpo né annientare la parte passiva di noi medesimi senza una grazia particolare ». E d'altra parte se qualche superuomo può trovare in quelle teorie di che accontentarsi, « quale aiuto può offrire la filosofia stoica ai poveri di spirito, ai deboli peccatori, agli infermi, a quelli che si sentono vittime di tutte le debolezze dell'anima e del corpo, a quelli che hanno perduto o non hanno mai avuto fiducia in se stessi? E qui trionfa il cristianesimo dando anche al più miserabile degli uomini un appoggio esteriore, che non può venirgli meno se vi si affida, inducendolo a compiacersi interiormente di ciò che sente di non potere da se solo » [12]. L'allusione a San Paolo è qui evidente: « *Quando io mi sento debole, allora io sono forte* » (II Cor., XII, 10). Per di più, nel migliore dei casi, lo stoicismo s'arresta alla rassegnazione e alla tranquillità dell'anima nella pazienza; « ma l'amore della sofferenza, il goderne come d'un mezzo che conduce al più alto

[11] 30 febbraio 1817.
[12] 20 ottobre 1819.

fine; l'aggrapparsi volontariamente alla Croce, all'esempio del Salvatore degli uomini, sono cose che soltanto il filosofo cristiano può insegnare e praticare » [13].

Questa allusione al Cristo determina in Biran una riflessione d'un reale valore filosofico e al tempo stesso religioso. L'idea del Figlio mediatore tra l'uomo e Dio adatta realmente all'uomo un aiuto che gli viene dall'alto, di modo che ciò che egli può attraverso il suo Cristo lo può, per così dire, per se stesso, benché ciò sia attraverso l'aiuto divino. Vi è in quella riflessione una sintesi d'influenze, notevole e unica nella storia del pensiero. « Sublime mediatore fra Dio e l'uomo, Gesù Cristo ha meritato di essere chiamato il Figlio unico di Dio perché non ha fratelli uguali in virtù; tuttavia ha per congiunto della stessa famiglia, nato dallo stesso ceppo, ogni uomo che viva della vita spirituale e che ha meritato d'essere in possesso della grazia e della verità senza potere esserne pieno come il Mediatore ». Queste parole d'un teologo nuovo venuto avrebbero bisogno di qualche correzione; ma la loro intenzione è tuttavia giusta e bella.

Dall'idea della grazia a quella della preghiera che la invoca il passo è del tutto naturale e Biran descrive questa « preghiera fervente nella quale l'anima umana si eleva fino alla Sorgente della Vita, vi si unisce nella maniera più intima e vi si trova come identificata attraverso l'amore » [14]. E se la sua filosofia dell'io si presenta come un'obiezione alla specie di alienazione che suppongono per l'io umano gli stati più elevati della vita cristiana, egli risponde che vi è modo di distinguere fra l'alienazione dall'esterno e dal basso, e l'alienazione dall'intimo e dall'alto, cioè « l'assorbimento della persona in Dio, o l'abnegazione totale dell'io che perde di vista se stesso » [15].

Biran confessa d'essersi trovato in difficoltà dapprima a comprendere questa comunicazione dello spirito umano con un altro mondo; « ma ora, dice, comprendo la comunicazione intima d'uno Spirito superiore a noi, che ci parla, che noi sentiamo all'interno, che vivifica e feconda il nostro spirito senza confondersi con lui ». « Questa comunicazione intima dello Spirito col nostro spirito, quando sappiamo chiamarlo e preparargli una dimora in noi, diventa un vero fatto psicologico e non soltanto di fede » [16].

Di qui la totale adesione di Biran alla dottrina dei *tre ordini*, di Pascal, occupando la vita intellettuale il mezzo fra la spontaneità della natura sensibile e una spontaneità analoga, ma superiore, la spontaneità mistica il cui principio in noi è la grazia. E' come una nuova esistenza, « come un'aggiunta alla sua propria vita, che le viene dal di fuori e da un piano più alto di essa, cioè lo Spirito-Amore, che soffia dove vuole » [17].

« Così, conclude Biran, solo la religione risolve i problemi che la

---

[13] 9 dicembre 1819.
[14] 19 marzo 1824.
[15] 18 dicembre 1828.
[16] 20 dicembre 1823.
[17] 15 agosto 1823.

filosofia pone ». « Con l'elevarci verso Dio, cercando di identificarci con lui, attraverso la sua grazia, noi vediamo e apprezziamo le cose come esse sono » [18].

I FILOSOFI DELLA LIBERTA'

In una direttrice logica simile a quella di Maine de Biran, si pongono quelli che, per il fondamento che essi intendono dare alla loro dottrina, sono chiamati *i filosofi della libertà*. Il francese Giulio Lequier (1814-1862) e lo svizzero Carlo Secretan (1815-1895) ne sono i rappresentanti più noti.

Il primo di questi pensatori non ha lasciato che frammenti pubblicati da Renouvier nel 1865 e riediti poi presso Armando Colin nel 1924. *Ricerca d'una verità prima,* così si intitola la raccolta, dimostra che la verità prima è per il Lequier la libertà stessa. Di qui si può partire per interpretare ogni realtà, Dio compreso, la creazione, l'onnipotenza divina, la provvidenza e la predestinazione, nozioni nelle quali il problema del male è continuamente implicato come facente ostacolo.

Le soluzioni di Lequier sono lontane dall'essere sempre corrette. Egli crede che la libertà umana possa dare scacco alla volontà di Dio stesso in ciò che questa ha di decisivo e di supremo. « La persona umana: un essere che può qualunque cosa senza Dio! Prodigio fantastico! L'uomo delibera e Dio attende ». Errore metafisico manifesto. Lequier ignora o non ha penetrato la dottrina della trascendenza divina in rapporto con l'autonomia creata, e questo vizia tutta la sua speculazione, per altro generosa.

Carlo Secrétan si è espresso con maggior ampiezza, ma non con maggior esattezza. Tutto il suo sforzo consiste nel conciliare la conoscenza naturale con la fede. Nella sua opera *La Filosofia della Libertà,* dopo aver stabilito in una prima parte il primato della libertà alla maniera di Giulio Lequier, si accinge nel secondo libro, intitolato *La Storia,* a interpretare il mondo quanto al bene e al male che esso contiene, partendo dalla libertà di Dio e in rapporto con la libertà dell'uomo.

Dio è un libero creatore; ma la relazione della sua libertà con la sua sostanza e con la sostanza della sua opera è concepita in un modo strano e assai dannoso per l'insieme delle soluzioni ulteriori. La sostanza divina è identica alla Volontà divina, e la creatura ne è una libera emanazione. Ciò è perfetto; ma l'autore conclude che « la sostanza, il fondo intimo di ogni essere è la volontà di Dio ». Dio non crea necessariamente; ma egli è Dio per il fatto che crea; e perciò è il *nostro* Dio, il Dio della sua creatura. Senza ciò egli sarebbe soltanto l'Assoluto in potenza, una pura libertà. Dal momento nel quale egli si fa creatore, si pone egli stesso allo stato di Assoluto in atto, si fa Dio.

Nel nome degli stessi principî, il Dio di Secrétan dà a se stesso i suoi attributi e i suoi limiti a suo piacimento. Così egli limiterà la sua

---

[18] 29 e 30 giugno 1823.

onniscienza e la sua onnipotenza per lasciare il posto alla libertà imprevedibile e all'azione autonoma della creatura umana. Questa non sarà un'imperfezione perché egli stesso l'ha voluta. E la soluzione relativa al problema del male sarà resa così più facile, poiché non vi sarà alcuna ragione, quindi, di renderne responsabile Dio.

Quando Dio crea l'uomo, « produce un essere che produce se stesso », che può realizzarsi, cioè, in Dio; ciò che è il suo destino; contro Dio, come Satana, o indipendentemente da Dio, a meno che egli rimanga neutro. L'indipendenza voluta è il caso dell'uomo peccatore. In ciò consiste il peccato originale, concezione che sola concilia lo stato presente del mondo con la giustizia e l'amore di Dio.

Agli occhi del nostro pensatore, la solidarietà nella caduta prova che l'umanità è sostanzialmente una, senza di che vi sarebbe ingiustizia. Del resto, il primato della libertà vuole che gli esseri non possano distinguersi che attraverso un atto morale. Avendo ogni determinazione dalla loro parte, le distinzioni individuali sarebbero arbitrarie, cioè impossibili. In conseguenza il peccato originale ha avuto luogo in un mondo anteriore; questo non è che il suo risultato. Vedremo Renouvier e Hamelin darsi ad elucubrazioni del tutto simili.

Il mondo nuovo è quello della Redenzione. E' l'opera del Dio incarnato, della libertà divina che impone a se stessa questo compito di responsabilità e di riscatto. Attraverso l'unione al Cristo l'umanità peccatrice si rinnova conseguendo con questo rinnovamento la salvezza. Soltanto che la salvezza non può essere realizzata che insieme. La salvezza di ciascuno è solidale con la salvezza collettiva nella Chiesa. Ciò che dal teologo è definito *corpo mistico del Cristo,* da Secrétan è chiamato l'*organismo assoluto,* in ragione del suo organismo antropologico e della sua concezione dell'unità sostanziale di tutto l'Essere.

E da questa dottrina consegue che tra Dio e gli individui umani non vi sono rapporti di giustizia: « Dio non calcola con l'individuo; fa meglio, gli accorda il favore di potere rendersi utile ». Ciò è generoso; ma, ci si può chiedere, in tal maniera è ben attuato il disegno di conciliare il fatto del male con gli attributi divini? La coscienza individuale stenterà a crederlo. Kant giudicava meglio quando diceva che l'individuo « deve potersi accordare con ciò a cui deve sottomettersi ».

L'autore, per di più, se ne rende conto e dice di essere stato sovente tentato di rifiutare il suo sistema, ma di non aver trovato nulla da mettere al suo posto. Noi diremo più tardi se questa disperazione è fondata.

AFRICAN SPIR (1837-1890)

Nei suoi *Saggi di Filosofia morale* [19], questo filosofo un po' fuori cornice respinge l'idea della creazione del mondo, compiuta da Dio; poiché, dice, vi sono cose nel mondo che non hanno il diritto di esistere.

[19] Scritto postumo, in francese, pubblicato dalla figlia nel 1899, con una biografia dell'autore.

Se noi abbiamo confidenza nella nostra capacità di giudicare, dobbiamo dire che vi è una radicale opposizione fra la natura e la moralità. La natura è *amorale*, poiché non obbedisce più alla regola del bene. A questo titolo essa è inspiegabile, ed è un errore delle religioni l'averle dato per creatore un Dio saggio e buono.

Certamente la bellezza del mondo vela il suo disordine, ma questo tuttavia rimane; ora Dio è l'assoluta perfezione e però è necessario vederlo in rapporto all'ordine morale. Egli è il Dio del cuore, non quello della natura fisica. L'esistenza di questa, così come essa è, è un mistero impenetrabile.

Posta questa fallace distinzione, Spir non insiste che maggiormente sulla necessità d'un ricorso trascendente per stabilire un ordine morale e per dare all'opposizione del bene e del male una base ferma. « Noi non possiamo pensare al relativo e al condizionato come tali, scrive il filosofo, se non perché concepiamo l'incondizionato e l'assoluto ». Se neghiamo questo come esistenza, il relativo diviene immediatamente la realtà assoluta: l'universo è Dio; l'uomo è Dio, e nell'universo tutto è bene, e l'uomo può fare tutto [20]. Tale è la conclusione dei *Fratelli Karamazov* in Dostoievski.

FELICE RAVAISSON (1813-1900)

L'opera di Felice Ravaisson è una nuova e viva reazione contro il positivismo regnante e in auge nel suo ambiente. Per lui attribuire la priorità e *a fortiori* l'esclusività dell'essere alla materia e al meccanismo agitante la materia, significa rovesciare completamente i valori. Essere è innanzi tutto vivere, e vivere è innanzi tutto pensare e volere. L'assoluto ha un carattere di libertà e di bontà, e sotto il disordine apparente dei fenomeni, dominio del male per la nostra corta vista, una legge d'armonia e d'amore è all'opera. La dottrina nata da queste considerazioni è un franco ottimismo, a guisa del cristianesimo, al quale il filosofo si ispira apertamente.

Il punto di partenza della speculazione, per Ravaisson come per Maine de Biran, è il sentimento provato della nostra attività interiore, dello sforzo spontaneo e delle sue direttive essenziali. Ripiegandosi su se stesso, lo spirito si ricongiunge nella sua essenza profonda che è libertà e ricerca infinita, e tende di qui all'assoluto dell'essere e del bene, che è la Divinità presente ovunque e soprattutto in noi stessi.

Partendo da queste premesse, Ravaisson cerca di ricostruire la realtà ambiente, ed egli la concepisce come congiunta per analogia all' attività interiore stessa, vedendo cioè in essa una immensa finalità, parente dell'attività morale e dell'attività estetica. La dottrina di Aristotele e quella di Sant'Agostino sono presenti in questa sintesi, e il filosofo non se ne allontana affatto. L'ordine del mondo non è che la rivelazione

[20] Cfr. *Pensiero e realtà*, p. 9.

varia e progressiva della ricca unità divina, e in esso il male non si presenta che come un limite, non come un antagonismo autonomo ed essenziale.

Quanto alla creatura libera, emanante dall'amore come tutto il resto, essa ha in sé l'impressione attiva; è animata da desiderio ed è portata da un movimento di ritorno verso il Dio dal quale essa procede. Tale è il principio della morale, e il male morale non esprime che infedeltà volontarie all'ideale che ciascuno porta in sé.

Il destino in queste condizioni si definisce da se stesso. Parlando dell'uomo Ravaisson scrive: « Raggio della Divinità, il suo destino non può essere che il ritorno a lei e l'unione per sempre alla sua immortalità ».

Può questo destino essere mancato per sempre in conseguenza di infedeltà peccatrici? Ravaisson rifugge profondamente da una tale supposizione. L'idea delle pene eterne lo sconvolge ed egli pensa che questa credenza dei cristiani sia basata su una interpretazione troppo stretta delle Scritture. In ogni caso, la salvezza, per quelli che vi accedono, « consiste nell'unione perfetta delle anime con la Divinità, loro origine e loro centro comune, unione annunziata dal Vangelo come ciò che deve compiere un giorno l'edificazione del Salvatore divino e dei suoi fedeli » [21].

Si può anche congetturare per la fine, nell'ipotesi della salvezza universale precedentemente espressa secondo lo spirito d'Origene, una specie d'unione metafisica di tutti gli esseri in Dio, unione che non sopprimerebbe le individualità, ma che le renderebbe « immediatamente penetrabili » e trasparenti le une per le altre. In tal modo sarebbe eliminato tutto il male della creazione e realizzato tutto il bene considerato all'inizio dal Creatore.

GIULIO LACHELIER (1832-1918)

In religione, Giulio Lachelier è francamente e assai fedelmente cattolico; in filosofia è idealista e il raccordo dei suoi pensieri non è sempre facile, nemmeno a lui stesso. I suoi seguaci dicevano celiando che la sua religione era al pianterreno, la sua filosofia al primo piano e che non si trovava, fra i due, la scala.

Relativamente al nostro problema nei suoi scritti si trovano assai poche spiegazioni. Il suo giudizio sull'esistenza è il seguente: dal punto di vista della conoscenza, è un'illusione; dal punto di vista pratico una commedia. Ma la commedia è seria, e l'illusione è come il miraggio che ha pure la sua realtà.

Per conseguenza, la moralità rimane un'esigenza della nostra coscienza razionale. Noi siamo i clienti del bene, i fautori eventuali del male, e poiché la moralità riposa sulla libertà, è necessario affermare questa, per quanto non la si incontri affatto nella serie fenomenica dei nostri atti. Si tratta della *libertà noumenica* di Kant, ma ripensata in funzione dell'idealismo speciale dell'autore. « L'atto attraverso il quale

[21] Cfr. *Testamento filosofico*, p. 101, Boivin ed.

affermiamo il nostro proprio essere lo costituisce tutto intiero; poiché è questo atto stesso che si realizza e si fissa nel nostro carattere e che si manifesta e si sviluppa nella nostra storia... Noi creiamo tutti gli istanti della nostra vita con un solo e medesimo atto, insieme presente a ciascuno e superiore a tutti. In ciascun istante abbiamo coscienza di questo atto, e, quindi, della nostra libertà; e, d'altra parte, se noi consideriamo questi istanti gli uni in rapporto agli altri, noi troviamo che essi formano una catena continua e un meccanismo inflessibile. Noi compiamo, in una parola, un destino che noi abbiamo scelto, o, piuttosto, che non cessiamo di scegliere » [22].

Come il male risulta da una tale situazione, quando la ragione è la nostra regola immanente? Lachelier non trova più ragioni di Kant, all'infuori di qualche tara originale, alla quale d'altra parte, per quanto credente convinto, non fa speciale allusione. « Perché la nostra scelta non è migliore? Perché preferiamo liberamente il male al bene? E' ciò che bisogna, secondo ogni apparenza, rinunciare a comprendere. Spiegare, d'altra parte, sarebbe assurdo e la metafisica non deve spiegare ciò che la morale condanna » [23].

Quest'ultima osservazione è profonda, per quanto forse eccessiva. Se di una cattiva scelta si desse una spiegazione oggettiva, indipendente dal volere stesso, questa scelta non sarebbe più libera, e l'agente sarebbe dunque assolto da ogni responsabilità. Ma una spiegazione oggettiva-soggettiva è sempre possibile, e, nel tomismo o nella filosofia di Enrico Bergson la si trova. Vero è che la condizione prima è di uscire dall'idealismo, per il quale il libero arbitrio non può essere che « la faccia interna » del determinismo stesso, « la sua sostanza », essendo il determinismo, a sua volta, fenomeno; più in alto si era detto *illusione*.

La responsabilità morale conclude, secondo Lachelier, ad una vita eterna che la sanziona e assicura in tal modo il trionfo del bene e il riassorbimento del male. Egli arriva persino a dire, con qualche esagerazione, sembra, che una vita morale senza vita eterna, come quella di Aristotele, non è più che una specie di « storia naturale » [24]. Nel 1872 scrive ad Espinas: « Il fine dell'uomo e della società non è né l'industria né la poesia, ma la giustizia e la carità; o piuttosto il fine dell'uomo e della società non è in questo mondo, e la giustizia e la carità non sono anche esse che mezzi coi quali ci prepariamo a realizzare la nostra vera natura, in una città della quale le nostre non sono che l'immagine ».

È tuttavia impossibile descrivere questa città e rappresentarci la vita eterna, dato che non disporremmo, per costruirle, che di elementi delle nostre esperienze attuali. « L'immortalità, aggiunge il filosofo, assume un significato speciale per un kantiano, per il quale il tempo non esiste » [25]. Questa immortalità potrebbe esprimersi schematicamente così: « Essere noi stessi, essendo insieme Dio ». E' la concezione del Bergson ed essa non si oppone a quella del cristianesimo. Riguardo al prossimo poi, « non

---

[22] *Opere postume*, I, pp. 217-218.
[23] *Ibid.*
[24] Lettera a Felice Ravaisson, 4 maggio 1871.
[25] *Opere postume*, I, p. 42.

avremo più coscienza di distinguerci dagli altri; ma questa stessa unione raddoppierà la nostra felicità »[26].

Non si tratta, e ciò è evidente, che della sanzione del bene. Quella del male non è descritta dal filosofo. Ci si deve tuttavia ricordare che questo filosofo è anche un fedele cristiano.

Infine bisogna notare che la vittoria del bene sul male, nella nostra anima, non sembra possibile a Lachelier senza un aiuto superiore alle risorse della nostra natura. In ogni istante, nei suoi scritti intimi, e nella sua corrispondenza, egli fa appello alla grazia, dalla quale solamente sarà vinto l'egoismo spaventoso che vizia la nostra natura, così come saranno vinti l'orgoglio e la sensualità che la travagliano. Non si può arrestare l'ascesa dialettica senza andare fin là, la si supera cioè per non renderla inutile. Non si rinuncia con ciò a nulla di umano; anzi lo si corona e lo si consolida tutto. Il bello sarà sempre il bello, ma esso sarà soprattutto un simbolo. Il bene sarà sempre il bene; ma sarà santificato e noi acquisteremo così pienamente il diritto di amarlo e il potere di possederlo. Poiché l'Assoluto, ed esso solo, può accontentare la nostra ragione e riempire la capacità della nostra anima.

EMILIO BOUTROUX (1845-1921)

Nel momento in cui Emilio Boutroux succede al suo maestro Giulio Lachelier come *maître de conférences* all'Ecole Normale, si definisce così: « Sulla via per la quale mi sono incamminato io arrivo ad attribuire meno importanza di quanto non facciano gli idealisti alla questione dell'oggettivo e del soggettivo. La questione dell'assoluto, secondo me, non si batte entro questi due termini, ma fra la libertà e la necessità, ed io pongo l'assoluto nella libertà agente sotto la legge del bene ».

Il termine legge qui usato dal Boutroux non deve trarre in inganno. Non si tratta di sottomettere l'assoluto ad una legge altra da esso. Si definisce il carattere che esso riveste, e questo carattere è il bene. E ciò caratterizza immediatamente la dottrina e la pone sotto il segno di un deciso ottimismo ontologico; sviluppandosi poi, questa dottrina non farà che approfondirsi e precisarsi con una significativa continuità.

La tesi dottorale del Boutroux, tosto celebre in Francia, e quindi in tutta l'Europa e l'America, è dedicata a *La contingenza delle leggi della Natura*. In essa l'autore fa il processo del razionalismo scientifico allora regnante, non a vantaggio dello scetticismo, ma al contrario; se egli infatti contesta che la natura obbedisca ai nostri concetti e possa essere circoscritta tutta nelle loro costruzioni, crede tuttavia fermamente che essa obbedisca a delle *idee*, che essa realizzi cioè una razionalità anteriore e superiore a sé; che essa si riferisca al mondo dello spirito. Di qui ad una metafisica razionale, e ad una concezione religiosa del mondo, non rimanevano che alcuni gradini da superare, e Boutroux li supera

[26] Citato da G. Seailles, *La filosofia di Giulio Lachelier*, p. 146, in nota.

progressivamente fino a giungere ad una completa adesione allo spiritualismo cristiano, e, questa volta attraverso un cammino intimo, fino alla divinità del Cristo, di cui egli fa professione pubblica all'Accademia francese nella seduta dell'8 maggio 1919.

Egli aveva osservato in effetti che quando si oppone la ragione alla fede, non si tratta che di un conflitto di concetti. Se ci si eleva all'*idea* dell'una e dell'altra, esse si accordano. L'*idea* della ragione non ha soddisfazione che dalla scoperta d'un'armonia reale e universale fra tutti gli esseri. E l'*idea* della religione è di determinare un principio che permetta a tutte le aspirazioni umane, soprattutto alle più alte, le aspirazioni morali, di giustificarsi e di realizzarsi attraverso un richiamo ad un potere che la natura non può fornire. Il richiamo del soprannaturale, della grazia, antagonista delle cattive inclinazioni; del destino futuro che guarisce le insufficienze morali di questo mondo, al quale si aggiungono come realtà che involge, quella del Regno di Dio; l'Incarnazione come mezzo, e la dottrina del Verbo come formulazione centrale, bastano a mostrare in Emilio Boutroux uno scolaro del Vangelo.

Pertanto, la dottrina cristiana del male si innesta integralmente alla concezione d'insieme, per quanto i suoi diversi aspetti non siano stati considerati dall'autore nei loro dettagli.

DAL PADRE GRATRY A MAURICE BLONDEL

Intorno a questa bella corrente dottrinale che congiunge padre Gratry a Maurizio Blondel passando per Ollé-Laprune e Vittorio Delbos, non abbiamo nulla da dire di particolarmente rilevante. Si tratta del pensiero cristiano affermato in filosofia, della filosofia che ricongiungendosi al cristianesimo trova in questo come il suo coronamento morale. Non vi si trova nulla, quanto alla dottrina del male, che risalti sul passato o l'arricchisca in modo particolare. Possiamo dunque accontentarci delle brevi note seguenti.

PADRE GRATRY (1805-1872)

Anima generosa ed ardente, padre Gratry affronta il problema del male soprattutto nei suoi aspetti sociali, e più particolarmente ancora nella storia. In sociologia la lettura di Federico Bastiat lo infiamma e gli fa ricercare le leggi della vita in comune, specialmente nell'ordine economico, in questo periodo in piena effervescenza. Lo studio della storia lo inorridiva per lo spettacolo delle ingiustizie, delle crudeltà, delle spogliazioni, delle aggressioni, delle violenze di ogni sorta che la riempiono. La gloria militare non lo abbagliava. La guerra gli pareva un orribile scandalo e questa forma del male umano lo riempiva di indignazione per i suoi fautori. La fondazione, negli anni che precedettero la prima guerra mondiale, di una *Società Gratry* per la pace fu un legittimo omaggio reso a questo fervente pacifista, che l'idea d'una *Società delle Nazioni* avrebbe riempito d'entusiasmo.

Nella scia di G. Battista Vico, del quale ammirava le visioni relative alla filosofia della storia, pur dichiarandole inaccettabili, egli cercava da parte sua una legge della storia che potesse portare rimedio a tanti mali, e tale legge trovava nella morale evangelica, la cui applicazione ai fatti umani gli pareva appena iniziata.

La fede, per lui, non era soltanto destinata a sollevare le montagne, ma a « sollevare il globo » [1], a trasformare il genere umano e ad isti-

[1] *Commento al Vangelo di S. Matteo,* t. I, p.18.

tuire sulla terra il vero progresso; e, a tal riguardo, egli si lasciava andare alle profezie più azzardate. La sua immaginazione proiettava nell'avvenire le più piccole circostanze favorevoli, fino a fargli credere ad una specie di Eden relativamente prossimo. Questo verso di Musset

Une immense espérance a traversé la terre [2],

gli pareva una formula perfetta di quello che la *Buona Novella* ha apportato agli uomini per la vittoria sul male. In certi giorni, « il trionfo prossimo della giustizia » gli appariva come una evidenza. Era il regno di Dio intravisto sulla terra, e questo lo consolava « della morte e di tutto », come i patriarchi rassicurati della sorte della loro discendenza. Il fatto è che la sua azione e la sua parola erano trascinatrici, e che egli è un precursore assai significativo dei movimenti attuali che si oppongono ai malanni sociali.

Le vedute di padre Gratry, relative a questi problemi sono esposte nelle opere seguenti: *La Pace* (1861); *Commento al Vangelo di S. Matteo* 2 voll. (1863-1865); *La Morale e la Legge della Storia,* 2 voll. (1868).

LEONE OLLE-LAPRUNE (1839-1898)

Fervente scolaro di padre Gratry, Leone Ollé-Laprune comunica ai pensieri ricevuti da lui una solidità filosofica più seria. Le sue aspirazioni sono le stesse, portate, questa volta, specialmente sul piano della *Pace intellettuale,* titolo di una sua opera. Il disordine degli spiriti gli pareva la causa principale dei malanni sociali, e, desideroso di portarvi rimedio, si sforzava di propagare negli ambienti intellettuali del suo tempo idee chiare, sane ed ispirate al Vangelo, pur prendendo dal pensiero antico ciò che esso offriva in felici anticipazioni.

A tal riguardo, la sua *Morale d'Aristotele* (1881) fa epoca e non è rimasta estranea a buoni lavori compiuti dopo di lui. Egli tuttavia pensa che questo anticipato apporto non sia sufficiente. L'autentico rimedio ai mali umani e soprattutto al primo di tutti: l'*ignoranza,* l'ignoranza delle vere leggi della vita, è il pensiero evangelico, che il pensiero filosofico deve raggiungere e spiegare sul suo proprio terreno, se compie correttamente l'opera sua.

E a ciò egli si dedica personalmente durante il suo lungo insegnamento alla Scuola normale; e la fiducia di molte generazioni studiose è la ricompensa al suo sforzo. La sua opera *Il Valore della Vita* (1894) ebbe una larga diffusione; *La Filosofia e il Tempo presente,* che l'aveva preceduta (1890), ha il medesimo carattere, ancorché condotta più tecnicamente. In un articolo della *Quinzaine,* intitolato *Ciò che si va a cercare a Roma* (1895), articolo che ebbe grande risonanza, specialmente fra i giovani, espone una volta di più i suoi temi prediletti. La società è am-

[2] Un'immensa speranza ha attraversato la terra.

malata sotto tutti i rapporti; ma la sua principale malattia è quella dello spirito. Nel XVIII secolo e prima ancora nel XVII in ciò che questo aveva di *libertino,* si sono lasciati dissolvere i salutari pensieri che il Vangelo aveva portato al mondo. Non si tratta di retrocedere, ma di ritemprarsi nelle sue sorgenti: l'antichità patristica, il medio evo, per riprendere slancio in una direzione veramente progressista. Soltanto a questa condizione sarà possibile conseguire la guarigione della società.

VITTORIO DELBOS (1862-1916)

Soprattutto storico della filosofia, Vittorio Delbos, per quanto le sue idee personali siano assai precise, aggiunge ben poco ai precedenti pensatori, dei quali approva, nell'insieme, l'orientamento intellettuale, trovandolo felicemente precisato dai lavori del suo amico Maurizio Blondel. E ciò che egli dirà da parte sua sarà piuttosto di ordine restrittivo. Egli non pensa che il problema del male possa essere scrutato nelle sue profondità poiché esso dipende dal rapporto intimo che deve esistere fra il principio creatore e ciò che vi è di più profondo nelle mutue relazioni degli esseri. E a tal riguardo formula questo profondo pensiero che noi non possiamo non fare nostro: « Fra l'Infinito e il finito, che l'atto creatore unisce vi è ancora un infinito »[3]. In quest'ultimo infinito si nasconde ai nostri sguardi il problema del male in ciò che esso ha di più profondo.

In linea generale, Delbos che ha scrutato tanti sistemi, crede poco alla sistemazione filosofica e pensa che non si faccia altro che rigirare i problemi, senza molto avanzare nella loro soluzione. La saggezza socratica l'attira, perché è amica dell'intelligenza pur orientandosi in modo da soddisfare le aspirazioni del cuore e da guidare la pratica.

Non vuole che si mescoli filosofia e religione, e in questo pensiero fu dapprima ostile al tentativo blondelliano che gli pareva contaminato di teologia. Tuttavia dopo una migliore riflessione, si liberò da questo pregiudizio, riconoscendo che una filosofia non perde il suo proprio carattere per il fatto che riconosce e la sua impotenza a risolvere il problema umano e la necessità di far posto ad una nuova disciplina, grazie alla quale concluderà il suo proprio sforzo.

MAURIZIO BLONDEL (1861-1950)

Si può dire che il problema del male ha orientato tutta la ricerca filosofica di Maurizio Blondel; poiché è questo problema principalmente che, in diversi modi, mette in opposizione il cristianesimo e il pensiero

---

[3] *Il problema morale nella filosofia di Spinoza,* p. 501.

detto *moderno*, ed è per vincere questa opposizione che sulla scia di padre Gratry e di Leone Ollé-Laprune, suo maestro alla Scuola normale superiore, Maurizio Blondel tenta l'avventura intellettuale, della quale la sua tesi su *L'Azione* fu il manifesto forse un po' prematuro, ma tutto sommato felice.

Il punto di partenza è il seguente. La speculazione filosofica è tutta dominata dal problema del destino. Gli uomini non vogliono in tutto e per tutto che vivere e veder riuscire la vita. Ma la questione della riuscita include quella della sufficienza di ciò che sarà considerato farci riuscire; e che cosa sarà sufficiente? Nulla, risponde M. Blondel, fra le cose che si offrono alla nostra esperienza. E su questo punto egli svolge una vasta inchiesta, la quale, attraverso tutti i campi della conoscenza o dell'azione, della vita individuale o della vita collettiva, della vita morale stessa, manifesta sempre una sproporzione, un iato fra ciò che postula l'impulso primo che è la natura stessa nel suo fondo spirituale e ciò che offre la realtà di questo mondo. Tale è il male umano essenziale, accanto al quale i mali particolari non sono nulla; poiché se si riesce che importano le prove subìte lungo la via? E se non si riesce che importano le cosidette felicità?

Tutti gli svolgimenti filosofici dell'autore gravitano intorno a questo tema; questo è il suo piano orientatore, e nel corso della sua lunga attività egli è rimasto orientato in questa direzione.

Esaminando il male nella natura, Maurizio Blondel ne fa risalire l'origine, come tutta la tradizione cristiana, all'imperfezione originale della creatura. Quando egli precisa, si avvicina a Platone, che attribuisce il male alla materia, salvo che il nostro pensatore intende la materia in modo del tutto negativo, come un limite, una *potenzialità* che si ritrova in ogni creatura, anche spirituale. Blondel così si allontana dall'aristotelismo tomista, per il quale la materia è un elemento costitutivo della sostanza fisica e non può essere dunque da sola il principio del male.

Il male morale, in cambio, è inteso dal filosofo dell'azione così come è sempre stato inteso nelle scuole cristiane dopo sant'Agostino, quale una mancanza del libero arbitrio per deficienza di considerazione dei fini ultimi, i quali sono le norme supreme dell'azione.

Maurizio Blondel dedica pagine preziose al peccato originale, che è il peccato tipo, in quanto il peccato implica una specie di omicidio e insieme di deicidio, una rinuncia infinitamente ingiuriosa alle amorose offerte del cielo e ai suoi benefici effetti per l'umanità. Essere come Dio, farsi Dio contro Dio vuol dire peccato; ed è ciò che il primo peccatore ha voluto per la sua specie e per sé. Così ricompaiono, come abbiamo detto più sopra, le tradizionali nozioni, illustrate e talvolta rinnovate dal turno che loro assegna il pensatore [4].

---

[4] *La filosofia e lo spirito cristiano*, t. I, III parte.

HENRI BERGSON (1859-1941)

Gli stretti limiti imposti ad Enrico Bergson dal suo metodo puramente empirico, non gli permettevano di portare al nostro problema delle complete soluzioni. E' certo tuttavia che egli professa un deciso ottimismo, per quanto esente, ben inteso, ad ogni puerilità, e da ogni accecamento istintivo o volontario.

Il mondo, per lui, è il risultato d'« una generosità che si dà »: questo, quanto al principio. Il fine consiste « nel fare degli dei », delle creature cioè ragionevoli, unite alla Sorgente del loro essere e partecipanti alla pienezza della sua vita. Fra i due, come mezzo, vi è lo *Slancio vitale*, virtualità di natura spirituale, che depone, nel corso della sua evoluzione, le speci viventi, quindi l'uomo stesso, e conduce questo, per diverse vie e segnatamente attraverso l'imitazione dei suoi più grandi esseri, ad una spiritualità sempre più elevata, fino ad un termine che sfugge al pensiero filosofico, che esso tuttavia presagisce degno di ogni fatica.

Questa fatica, a dire il vero, è lenta e costosa. Il suo prezzo consiste nel lavoro e nella sofferenza degli esseri; nella morte degli individui e delle speci transitorie; consiste, in breve, in ciò che si chiama il male, ivi compreso il male volontario, nell'essere dotato di libero possesso di sé.

Quando si chiede a Bergson il perché di tutto questo male sotto il regno d'un Dio buono e onnipotente, egli risponde: quando si parla di onnipotenza, bisogna ben intendersi su ciò che si definisce con questo nome. La potenza non consiste nel fare non importa che cosa, ma nel fare ciò che è riconosciuto possibile. Era forse possibile far venire al mondo una umanità senza passare attraverso le speci animali e attraverso una lunga filtrazione della vita? Lo si può pensare in astratto; ma uno sguardo alla natura non può soddisfarsi affatto di questa *tesi*. Infatti il fine creatore non poteva realizzarsi nell'uomo che mediando l'esistenza preliminare e concomitante d'una infinità di esseri viventi, e, al di là, d'una immensità di materialità senza la quale la vita non sarebbe stata possibile. Di qui l'inevitabilità dei mali che accompagnano lo svolgimento del cosmo e lo sviluppo della vita.

Si vede che Enrico Bergson rifiuta di entrare nella considerazione del *possibile* astratto, alla maniera di Pietro Bayle o di Leibniz. Per lui questi sono vani sogni. La libertà creatrice si è fissata ad un universo

buono, le cui condizioni generali che tendono al bene si impongono al particolare della vita degli esseri. Non vi è da cercare più lontano e da tentare, sotto il pretesto di evitare il male, di ricreare il mondo nell'astratto.

Quanto alla creatura ragionevole, la via è aperta a tutte le compensazioni e a tutte le riprese, poiché all'anima, indipendente dal corpo, come si è dimostrato attraverso prove positive in *Materia e Memoria*, è offerto un altro dominio, del quale la filosofia non sa nulla, ma che altre discipline possono cogliere. Si sa che nel suo testamento, pubblicato dalla *Revue de Métaphysique et de Morale* poco tempo dopo la sua morte, Bergson ha dichiarato di dare la sua formale adesione al cattolicesimo, nel quale trovava per conto suo i complementi di dottrina che il suo metodo filosofico non comportava.

Riguardo al male morale, il pensiero bergsoniano si colloca, come si sa, su un duplice piano. L'autore riconosce due sorgenti della morale, così come due morali completantesi vicendevolmente. L'una risulta dalla pressione della società sui suoi membri; non attraverso una pressione esteriore e giuridica soltanto, ma attraverso una pressione psicologica che attinge la coscienza, di tal sorta che l'obbligo ha un carattere interiore e personale, per il fatto che la persona è per natura membro del corpo sociale.

Tuttavia, un tale obbligo non ha rapporto che col temporale, che solo è socializzato, e non porta vantaggio che al cittadino come tale; non ha di mira l'uomo e non ha sanzioni al di fuori di quelle della legge. Non si potrebbe parlare qui di peccato nel significato cristiano del termine.

Questa nozione si incontrerà nella seconda specie di moralità? Questa consiste non più in una passione, ma in un appello, in un ampliamento di punto di vista che non consiste più nel salvaguardare l'interesse d'una collettività chiusa in se stessa, ma il bene comune in tutta la sua estensione, perché ci si è innalzati alla sua sorgente fino ad unirsi a questa sorgente e a sposare i suoi fini. Si parlerà, allora, dell'eminente dignità della persona umana, del diritto di tutti al rispetto, della fraternità universale, e il soggetto morale si sentirà obbligato rispetto a questi nuovi oggetti. Se esso vi si rifiuterà, la sua coscienza in risveglio non potrà mancare di protestare.

Sarà il sentimento del peccato che nascerà allora? Si esita a rispondere. Sembra che l'obbligo morale propriamente detto, che non era attinto nel fatto della morale *chiusa*, sia qui superato. Aspirazione non è obbligazione. L'aspetto giuridico manca. Non ci si trova di fronte che ad un *ottativo*, non ad un *imperativo*. E ciò è dovuto al fatto che l'anima umana, non essendo concepita come una diretta emanazione di Dio, non si trova con lui, di primo acchito, in un rapporto personale che la lega. Noi abbiamo già incontrato questo errore nelle morali antiche. Qui non più che in quelle non hanno fondamento sufficiente le idee di responsabilità, di peccato, di merito, di sanzione. Gli effetti del metodo adottato si fanno sentire ovunque. Resta tuttavia che una dottrina del male è almeno fondata nelle sue grandi linee e che essa potrebbe essere perfezionata senza suo detrimento da nuovi contributi.

INTERMEZZI DOTTRINALI

IL NEO-CRITICISMO DI CARLO RENOUVIER (1815-1903)

La dottrina di Carlo Renouvier si intitola *neo-criticismo*, in quanto essa riprende l'esame del problema filosofico prendendo le mosse dalla critica di Hume e soprattutto dalla critica kantiana. Ma in seguito essa si allontana fortemente dai suoi punti di partenza e si avvicina, senza tuttavia aderirvi, alle dottrine cristiane.

La questione del destino, così strettamente legata al problema del male, si riallaccia, per Renouvier, alla questione del libero arbitrio per la mediazione della legge morale. Il libero arbitrio è per lui come per il suo amico Lequier il fondamento stesso della scienza: quindi non lo si contesterà, perché diversamente il pensiero si metterebbe in contraddizione con se stesso. Egli crede all'imperativo morale incondizionato alla maniera di Kant e, come questi, riconosce i postulati che acquistano ai suoi occhi un carattere di certezza. Bisogna che vi sia accordo fra l'ordine universale e la legge morale, di modo che « l'universo sia soggetto alla sovranità del bene, e che le conseguenze delle sue leggi siano in accordo con i fini della morale », con la felicità cioè degli esseri morali.

Rimane dopo ciò da conciliare questa dottrina con l'esistenza del male e l'apparente dissociazione dei due ordini, quello della natura e quello della moralità. Renouvier è stato assillato per tutta la sua vita da questo problema, problema, così per lui come per noi, centrale della filosofia. « La vita — diceva sul suo letto di morte — non può avere interesse per un pensatore che a condizione che si cerchi di risolvere il problema del male »[1]. Non più di Pascal e di tutti i cristiani, Renouvier non può persuadersi che il mondo, così com'è oggi, sia conforme all'idea della sua prima costituzione. La sofferenza, la miseria morale, la morte, travagliano il suo pensiero e sono per lui, fino ai suoi giorni estremi, uno scandalo. Qualche giorno prima della sua fine, a 88 anni, diceva ancora:

---

[1] *Ultime conversazioni*, pubblicate dal Prat, p. 95.

« So che sto per morire; ma non arrivo a persuadermi che sto per morire » [2].

La stranezza della morte e l'orrore del male lo convincono dunque che vi è stata una caduta. Non che egli si rappresenti lo stato di « giustizia originale » alla maniera dei teologi soprannaturalisti; ma egli pensa che l'uomo primitivo, lungi dall'essere simile all'essere istintivo e semi-incosciente che ci offre il selvaggio, questo degenerato, era integro e posto davanti ad una via di possibile ascesa, alla quale preferì una reale discesa. Egli è « caduto nel male » dall'alto d'una moralità già sviluppata e progressiva. In seguito l'abitudine e il contagio dell'esempio hanno aggravato la situazione e ne hanno esteso gli effetti dalle coscienze alle facoltà corporali stesse, ai costumi, alle istituzioni.

Così l'umanità, perdutasi per un cattivo impiego della libertà, non può risollevarsi che per la libertà stessa. Non vi è progresso automatico e assicurato. Il progresso è uno sforzo e uno sforzo di coscienze. Hegel, Saint Simon, Augusto Comte e le scuole socialiste, dopo Condorcet, sono ugualmente nell'illusione a questo riguardo. L'umanità progredirà se essa lo vorrà e se essa lo meriterà. Ma può anche retrocedere, come provano la storia delle civiltà e le fluttuazioni dei popoli.

All'inizio della sua speculazione, Renouvier si tiene a questi dati generali, ed evita le precisioni di carattere troppo religioso. Ma nelle sue opere posteriori al 1880 egli impone, sempre più, al suo criticismo una evoluzione in senso religioso, e si adopera, come Augusto Comte, di trovargli adepti. « Una alleanza, egli dice, potrebbe formarsi fra la maniera razionale e la maniera religiosa di pensare, fra il criticismo e il cristianesimo ». La sua dottrina della caduta si precisa allora nel suo spirito sotto una forma chiaramente religiosa e diventa un'escatologia [3].

Il mondo attuale nella sua completezza ne suppone un altro prima di esso. La primitiva caduta non è quella d'una individualità adamica della quale noi saremmo solidali, soluzione che il pensatore trova inficiata di ingiustizia e che, d'altra parte, si oppone al rigoroso personalismo che la sua dottrina comporta. Si tratta della prevaricazione dell'umanità tutta intera, rappresentata da tutti i suoi individui divisi e distribuiti ormai nei tempi. Questa società era dunque « istituita in una natura perfetta e perfettamente adatta alla vita duratura degli esseri. Bisogna immaginare a questo effetto le forze della natura sottomesse nella loro integrità alla conoscenza, alla direzione e all'uso degli agenti razionali, chiamati così a governare il grande ambiente d'azione e di gioia che era stato loro dato in completa proprietà dal Creatore ». — Si tratta chiaramente dell'Eden biblico, ampliato solamente alle proporzioni d'un universo e di una umanità.

Appellandosi alle conoscenze cosmologiche acquisite dopo Laplace, egli crede di vedere nella nebulosa primitiva, quale ci viene descritta, la rovina di un mondo anteriore che egli vuole — *a priori* — interamente armonioso e agente eventuale di felicità. E basandosi sulle leggi attual-

---

[2] *Op. sopra cit.*

[3] Cfr. *Storia e soluzioni dei problemi metafisici*, pp. 464-468.

mente conosciute, egli tenta di ricostituire questo mondo primitivo, pur non presentadolo saggiamente che come ipotesi.

Questo mondo era tale che in esso le creature umane si potevano muovere con facilità e senza danni, conservare la vita in un modo costante, senza malattia disorganizzatrice e senza morte, essendo i mutamenti uguali all'attivo e al passivo, grazie ad un perfetto adattamento; dove infine potevano disporre delle forze cosmiche: calore, luce, elettricità, ecc., per il meglio della loro esistenza e della loro attività. Disponendo così della natura per una specie di creazione continua a suo vantaggio, l'uomo aveva davanti a sé un avvenire di progresso e di vita contemplativa e attiva sempre più felice.

Attraverso ragionamenti analoghi, Renouvier costruisce — sempre ipoteticamente — la società primitiva, società assolutamente perfetta, e cioè intieramente organizzata, vivente sotto un regime di diritto (lo Stato giuridico di Kant) o uno Stato di fraternità senza regola astratta, alla maniera di certi comunismi.

In questa società, vi sono delle famiglie, ma *agenesiche*, e così l'ordine sociale è fondato non sulla generazione e le sue conseguenze così spesso nefaste, ma sulla divisione del lavoro sociale e sull'amicizia. Gli animali sono al servizio dell'uomo, ma senza violenza da parte di questi e senza sacrifici. Gli animali sono immortali come l'uomo e non hanno dunque da divorarsi reciprocamente per sopravvivere. Essi sono al tempo stesso liberi dai dolori della nascita e dell'evoluzione vitale. Quanto alle piante, prive di sensibilità dolorosa, possono essere sottomesse alla generazione e piegarsi alle trasformazioni estetiche e utilitarie che all'uomo piacerà far loro subire.

Tutto ciò costituiva un universo armonioso e buono. Ma sotto l'ispirazione di un mostruoso orgoglio della vita, preoccupato di provare se stesso e di far rifulgere la sua libertà con la prevaricazione, l'uomo sconvolge tutto, dall'alto in basso, e le forze all'opera per la sua felicità si ritorsero contro di lui per la sua perdita e per quella dell'ambiente che da lui dipendeva. Questa disorganizzazione è stata progressiva e ha raggiunto, a partire dall'umanità, le forze naturali stesse. Secoli d'abuso hanno portato a poco a poco alla rovina dell'umanità universale. Non sussistendo più le condizioni della vita, si introdusse la morte, e il cosmo nel suo insieme perì così per una deflagrazione successiva delle sue forze (l'incendio universale degli antichi) e la sua riduzione allo stato di nebulosa, stato di disgregazione quasi totale, sarebbe stata irrimediabile se una Provvidenza attenta, in previsione della futura redenzione, non avesse preparato al più profondo delle monadi umane [4], certe composizioni estranee alle funzioni primitive vitali e capaci di sopravvivere ad esse, come la *potenza* sopravvive all'*atto*.

Erano quelli i germi di ricostituzione futura per persone complete la cui unità psichica centrale non era stata alterata. Ma queste persone non dovranno rinascere nelle medesime condizioni; saranno ormai sottomesse alla natura invece di dominarla, e subiranno l'effetto dei suoi con-

[4] Renouvier ha inventato una *Nuova monadologia*.

flitti di forze, dai quali risulteranno necessariamente la sofferenza e la morte. Essendo ormai tutte le speci viventi sotto il regime della generazione con tutte le sue conseguenze interiori ed esteriori, la lotta per l'esistenza si afferma e invade il dominio psichico così come l'altro. Di qui lo stato rozzo delle prime civiltà e il persistente disordine della nostra.

Si tratta dopo ciò di ristabilire faticosamente l'ordine del bene. Il mondo vi si sforza attraverso una moltitudine di fasi storiche, tendendo verso « uno stato che reintegri l'umanità nel seno d'una natura celeste ricostituita ». Si ripete che qui non si fa questione d'una collettività anonima, bensì di tutte le persone che la costituiscono e che possono passare attraverso più d'una esistenza dallo stato primitivo al quale esse parteciparono un tempo, allo stato felice dell'avvenire. « L'individuo sulla terra non è che un passante venuto da altra parte, da un luogo al quale egli ritorna, dopo aver tratto da questo mondo malvagio tutto ciò che esso contiene per la sua istruzione e il suo perfezionamento ».

Si vedono così riapparire le antiche fantasticherie precedentemente da noi rilevate e riguardanti le trasmigrazioni delle anime. Si rivede una escatologia alla maniera di Origene, legata ad un personalismo tanto bizzarro nella sua forma quanto arbitrario nei suoi fondamenti quali noi li conosciamo. Andrea Arnal si è dato la pena di rilevare le molteplici impossibilità del sistema [5]: noi crediamo che ciò era inutile poiché tali impalcature si sfaldano da sé, di mano in mano, nella mente del lettore. Resta l'adesione di Renouvier all'idea della caduta originale, all'idea di redenzione, a quella della sofferenza purificatrice e della morte che è « *un guadagno* » come l'intende San Paolo. Il male non costituisce scandalo in ciò che concerne Dio: riguarda noi. E se si chiede come Dio abbia potuto creare un universo nel quale fossero possibili tali fatti, Renouvier ha una risposta facile, troppo facile: Dio ha fattto ciò che ha potuto. Per lui Dio è una Persona finita, una specie di uomo ingrandito. L'infinitismo dei teologi lo urta in quanto provoca contraddizioni inestricabili. Allora tutto si spiega. Dio è buono. Dio ha fatto un universo buono, ma fragile. L'uomo ha disorganizzato questo universo: che egli paghi, e l'ordine del bene potrà ancora brillare nell'avvenire.

OTTAVIO HAMELIN (1856-1907)

A Carlo Renouvier bisogna accostare il suo discepolo Ottavio Hamelin, il quale tuttavia si distingue dal maestro in modo essenziale; egli infatti respinge il suo fideismo in materia di verità prima, e si mostra un razionalista e un idealista radicale. Tutto per lui è relazione e correlazione; ed egli concepisce la correlazione al modo di Hegel nella sua dialettica costruttiva procedente per *tesi, antitesi* e *sintesi.* Così egli costruisce il mondo. Vi riconosce una Persona suprema, libera, creatrice e provvidente. E così si trova inescato come in Renouvier, il problema del male.

---

[5] *La filosofia religiosa di Carlo Renouvier,* 1907, Fischbacher ed.

« Nel campo dei possibili, egli dice, si offriva allo spirito, accanto alla bontà assoluta, la prospettiva di qualche perversità enorme come quelle che l'immaginazione dei pessimisti si tormenta ad immaginare ». Non è così tuttavia, poiché il progresso umano non trova davanti a sé che ostacoli dipendenti da un determinismo che esso potrà vincere un giorno, avendo imparato a conoscerlo.

Evidentemente ciò non è molto rassicurante e, come spiegazione, non è di una chiarezza abbagliante. Così Hamelin consente a spingersi più lontano nella direzione di ciò che chiama « concezioni avventurose » in rapporto al suo sistema; concezioni che soddisfano tuttavia meglio la sua ragione spontanea e la sua coscienza.

In questo spirito, il quale coincide molto bene con quello di Renouvier, egli ritorna a modo suo alle idee di creazione, di caduta e di redenzione, per spiegare la diversità e il destino degli esseri così come si presentano ora e come si possono prevedere per l'avvenire. Il mondo non è stato creato così com'è. La dottrina della caduta è inevitabile, a meno di negare la bontà di Dio. L'umanità, « per non parlare di altre esistenze ragionevoli » [senza dubbio gli angeli o gli abitanti di altre sfere], l'umanità, diciamo, padrona all'origine del determinismo della natura, avrà perduto questa padronanza. Le forze della natura gli saranno divenute nemiche, e l'umanità sarà stata rovinata con il suo universo.

Qui l'autore rimanda a Renouvier, pur trovandolo troppo pessimista riguardo allo stato presente delle cose. « Si potrebbe sperare, egli dice, l'asservimento completo del determinismo ai bisogni della ragione. Questo stesso mondo, convenientemente trasformato, sarebbe il teatro del regno integrale e senza fine della giustizia. Poiché gli esseri ragionevoli, giunti a questo pieno possesso di sé, potrebbero, forse, liberarsi dalla morte, secondo la speranza di Descartes. E se è vero che le persone non soccombono mai tutte intiere, forse anche tutti gli esseri ragionevoli di questo mondo si troverebbero alla fine riuniti nella Città giusta » [6].

Hamelin confessa francamente, come Renouvier, che tutto ciò è ispirato alla teologia — una teologia, come si vede, arbitrariamente rimaneggiata.

---

[6] *Saggio sugli Elementi principali della Rappresentazione*, p. 467.

I NUOVI UMANESIMI

FEDERICO NIETZSCHE (1844-1900)

Certamente Federico Nietzsche è un uomo che il problema del male ha tormentato per tutta la sua vita. Da vicino o da lontano egli non pensa che a quello. Fanatico seguace di Schopenhauer, all'inizio della sua carriera intellettuale, aderisce al pessimismo integrale, al quale conta di portare rimedio, più compiutamente del suo maestro, mediante la evasione artistica, la cui nozione coincide per lui con quella dell'universo in uno dei suoi aspetti. « L'esistenza e il mondo possono giustificarsi eternamente soltanto come fenomeno estetico » [1]. Così Dio in questo momento è per lui un puro esteta, « assolutamente privo di scrupolo e di morale, per il quale la creazione o la distruzione, il bene o il male sono la manifestazione del suo capriccio indifferente e della sua onnipotenza » [2].

Ancora precedentemente egli aveva visto in Dio stesso una potenza del male, occupante il posto dello Spirito nella Trinità. Più tardi s'accorgerà che è meglio negare Dio piuttosto che concepirlo così grottescamente. L'arte, comunque, gli sembra in questo momento, il grande rimedio offerto all'umanità per liberarsi dal male, e il protagonista di questa emancipazione è per lui Riccardo Wagner, col quale intreccia rapporti appassionati, che durano quanto possono durare in lui dei sentimenti sempre pronti a lasciare il posto ad altri. Di qui nascono le sue prime opere: *L'Origine della Tragedia* (1871) e *Considerazioni inopportune* (1872-76).

La sua rottura con Wagner lo porta a modificare la sua posizione — a meno che, come egli pretende, non sia l'inverso — e volendo ormai liberarsi altrimenti che con « l'illusione », si volge alla scienza ed esalta la conoscenza in *Umano troppo umano, Il Viaggiatore e la sua Ombra.* Una nuova trasformazione lo conduce a respingere la scienza, come l'arte, come valore di vita e a pretendere di rinnovare da cima a fondo la concezione del bene e del male in favore d'una civiltà interamente basata sulla Volontà di potenza. E' il tempo di *Zarathustra,* nel quale si definisce

---

[1] *L'Origine della Tragedia,* trad. J. Morland, p. 59.
[2] *Op. cit.,* prefazione.

il Superuomo (1883), di *Aldilà del bene e del male* (1885), del *Crepuscolo degli Idoli*, dell'*Anticristo* (1888).

È allora che l'infelice, minato da un travaglio interiore sempre più esasperato, volge alla follia e vi si sommerge in un modo quasi completo durante un ultimo periodo di undici anni.

La sua pretesa riforma morale consiste in ciò: che il fine proposto allo sforzo umano non è la felicità o ciò che si chiama la virtù; che il male da fuggire non è il dolore o il vizio, che tutto si riporta all'accrescimento della vita con tutti i mezzi, comprese la menzogna e la crudeltà, l'oppressione di altri o l'eroico sacrificio di se stesso.

Il pessimismo non è più per lui, ora, che l'indice di una morbosa degenerazione. Volentieri chiamerebbe il dolore per vincerlo, e proibisce che ci si impietosisca su di esso. La pietà non è che debolezza; la durezza per gli altri come per sé è un indice di forza. Non piangiamo sulla vita, egli dice: facciamola bella con la nostra entusiastica accettazione. Quanto al timore del peccato, non si tratta che di una invenzione dei deboli. La morale è nata da una evirazione, di cui Socrate è il primo colpevole.

Povero Socrate! Lo si trova esaminato lungo tutta l'opera di Nietzsche, ora come paradigma del pensiero umano, ora come capo degli addormentatori. Eccolo, ora, abbassato al rango degli avvelenatori pubblici! Gli è che in effetti, le leggi del pensiero sono alla base delle esigenze pratiche; respingendo queste, si devono respingere le altre. « Nulla è vero; tutto è permesso »: ciò si corrisponde [3]. Così il nostro pensatore respinge il pensiero logico a vantaggio dell'istinto. Egli professerà la « filosofia del martello », quella che abbatte le costruzioni intellettuali dei logici, dei moralisti, degli uomini religiosi, di tutta l'umanità, insomma, prima di Nietzsche stesso. Sotto il pretesto di spiritualizzare la vita, la si atrofizza e le si lascia sfuggire tutta la linfa. L'uomo è così « malato di se stesso, ed è la conseguenza d'una violenta rottura con il passato animale, d'una dichiarazione di guerra agli istinti antichi che costituivano fino a quel momento la sua forza, la sua gioia e il suo spaventoso carattere » [4].

Di più ancora; vi è regresso e decadenza già per il fatto che il vivente umano ha abbandonato l'automatismo in favore di questa imperfezione del meccanismo che è la coscienza. Confessiamo che ciò va lontano! Non vi si può vedere, tuttavia, anche una speranza? « Il fatto di un'anima animale che si volge così contro se stessa apporta al mondo un fenomeno così nuovo, così profondo, così enigmatico, e così ricco di promesse di avvenire, che questo fenomeno annuncia e prepara qualche cosa, come se l'uomo non fosse un fine ma una tappa, un incidente, un passaggio, una grande promessa » [5]. Venga il Superuomo deciso ad orientare con chiaroveggenza tutto questo passato nel senso di un maximum di vita e di potenza, e l'uomo anteriore, allora, sarà « giustificato ».

A che parlare perciò di bene e di male? Il male è superato sotto

---

[3] *Genealogia della morale*, III, p. 23.
[4] *Ibid.*, p. 16.
[5] *Ibid.*

la sua duplice forma: dolore, peccato. Non vi è peccato che nella diminuizione della vita. Il valore dell'azione è nella sua intensità, non nella sua qualità « buona » o « cattiva ». « Non la virtù, io vi dico, ma il valore »; o, se si vuole, la *virtù*, ma nel significato dei condottieri del Rinascimento. Nietzsche non sembra accorgersi che la sua concezione della « vita » sostituita all'idea e all'ordine morale che ne deriva conduce ad una impossibilità di sintesi che toglie a questo preteso valore supremo ogni significato per lo spirito. Egli nutre dei furori contro il moralismo che assopisce e sterilizza, affermatosi nel mondo occidentale e riallanciantesi ad una « filosofia filistea » o, meglio, alla rivelazione del Cristo, che è per ciò il suo « nemico intimo », l'antagonista da spodestare. A favore di chi? Di *Zaratustra*, cioè di se stesso.

Il dolore? Per operare la redenzione umana in ciò che la concerne, e giustificare così l'ottimismo sfrenato che egli raccomanda, propone quella che è da lui definita ebrezza dionisiaca, sentimento orgiastico della vita, d'una vita talmente prorompente che essa si incorpora con una gioia volontaria il dolore e la morte. Di questi due terribili veleni si saprà fare, per averli accolti con delirio, un inebriante liquore.

È questo un volontarismo che Schopenhauer non aveva previsto, e neppure gli stoici, i quali si accontentavano di accettare e non si credevano obbligati di andare incontro al dolore con entusiasmo. Noi ora abbiamo di meglio. Perché il male si riscatti e divenga un bene, non c'è bisogno di cambiarlo; non bisogna negarlo, ma al contrario affermarlo e volerlo, perché in tal modo si trasforma, e da contrario diviene amico, da capriccioso diviene oggetto di scelta e come di creazione personale. « Tutto ciò che fu è enigma e spaventevole caso, fino a che la volontà creatrice aggiunge: Ma è così che io lo volevo! è così che io voglio! così io lo vorrei! ».

Ciò è ammirevole! E così come l'intende Nietzsche è anche lieto. Il caso del giusto nel toro ardente di Falaride non è difficile da risolvere; l'uomo deve dire soltanto: mi piace di essere così! E' quello che il nostro filosofo definisce l'amore del destino: *Amor fati.*

Ma qual'è la forma concreta, generale, comprendente l'insieme della vita e l'insieme delle cose di questo Fato amato? Il filosofo è tenuto a rispondere e non può accontentarsi di proporre al nostro amore il colpo di spillo o la pugnalata esperimentata in un angolo. Qui si colloca l'intuizione dapprima terrificante, in seguito esaltante che Nietzsche pretende d'aver concepito « primo fra tutti gli uomini » nell'agosto del 1881, durante una passeggiata sulle rive del lago di Selvapiana, e di aver scritto sulla carta con questo titolo: « Seimila piedi oltre l'uomo e il tempo ». Si tratta dell'*Eterno ritorno*, ed ecco un processo-verbale ben circostanziato. Infatti l'idea si trova ovunque. Noi l'abbiamo incontrata più volte nel corso della nostra ricerca. E' un'idea dell'India, riscoperta da Eraclito, simbolizzata da Platone sotto il nome di *Grande anno*, che Nietzsche stesso ha trascritto e ripreso dopo molti altri, come Lucrezio nel quale l'abbiamo rilevata precedentemente. Al tempo stesso del nostro pensatore essa si trova abbozzata in Spencer, svolta in Enrico Heine, precisata a meraviglia dal nostro Blanqui, discussa nei particolari in un'opera di Guyau che Nietzsche non poteva ignorare, poiché egli l'aveva

annotata di sua mano durante il suo soggiorno nel Mezzogiorno della Francia.

Ma questo cervello di fuoco brucia i ricordi, tostoché un nuovo ritorno della sua fiamma interiore viene a sorprenderlo. In ogni caso la sua prima impressione davanti a questa ipotesi grandiosa e folle non è affatto di rapimento, come vorrà imporselo in seguito, ma di un inesprimibile orrore. Nel suo pensiero malgrado lui preso da un altro ideale, si sente estraneo e superiore a questa mostruosa prigione girevole che riporta indefettibilmente di fronte a lui le stesse pareti e le stesse sbarre. Una prigione che si schiude e si chiude senza fine è pur sempre una prigione, ed è, in verità, una prigione indicibilmente oppressiva; vedervi una liberazione è un paradosso oltraggioso. Ma bisogna che egli sostenga questo paradosso; egli non ne ha più la scelta; poiché da una parte egli ha decretato la gioia respingendo il pessimismo, e « ogni gioia vuole l'eternità, la profonda eternità ». D'altra parte, la sua chiaroveggenza ben lo comprende, « chiunque rifiuta di credere a un processo circolare dell'universo è tenuto a credere a un Dio sovrano assoluto ». Ora egli solo è sovrano assoluto di se stesso, e ha portato contro Dio un decreto di morte. Avendo rinunciato all'Assoluto vero e all'eternità di lui, si aggrappa follemente a un assoluto di sua fabbricazione: il Superuomo-Dio, e ad una eternità che si ottiene non con la morte della morte, come nel cristianesimo (*Mors mortua tunc est: absorpta est mors in victoria*): ma con il perpetuo ricominciamento dell'effimero. Egli si basa su questo ultimo tratto. Non vuole che ci si inganni. Non soltanto gli alti valori della vita vuole eternare, ma la vita tutta intiera, la vita con tutte le sue banalità, tutte le sue sofferenze, tutti i suoi sforzi felici o vani, e così le sue tare, egli che ha vagheggiato il superuomo. « Io ritornerò con questo sole, con questa terra, con questa aquila, con questo serpente, non per una nuova vita, o migliore, o simile; ma per questa stessa vita uguale, in grande o in piccolo ». E' perentorio! E ciò dopo aver voluto cambiare tutto. Dopo aver dichiarato che ogni legge delle cose non è che un idolo; che non vi sono leggi, verità; che ogni scienza è una menzogna se insegna altra cosa che « il caso divino », e che per lui, Nietzsche, come per Eraclito nulla è, tutto *diviene*. Ecco ora che tutto *ritorna*, che tutto è, per conseguenza, di un essere indistruttibile. Poiché se tutto ritorna assolutamente lo stesso, senza nessun principio di differenziazione, non vi sarà più alcun principio di discernimento, e in luogo di un perpetuo ritorno ci si trova di fronte una immobilità eterna.

Per un momento il nostro veggente spera di poter confermare la sua intuizione con il calcolo e l'analisi spettroscopica. Ma tosto vi rinuncia, avendo compreso senza dubbio che in simile materia non potrebbe essere fornita alcuna dimostrazione di nessuna specie. Tutti i nostri punti di partenza sono nel mondo, e per vederli ricominciare, bisognerebbe trascendere il mondo. Ma un poeta non si scompone per così poco e Nietzsche vede da poeta. Avendo rinunciato alla verifica sperimentale, tanto meglio si rifa alla sua affermazione mistica. Egli neppure si chiede a che serva questa spaventevole e in fondo così fastidiosa ipotesi. Perché questi nuovi sviluppi dopo che tutto è stato sviluppato, questa riconcentrazione dopo che tutto è stato concentrato? Fare

e disfare è un fare nulla. Andarsene per far ritorno e andarsene ancora, significa abbandonarsi ad una finta senza senso per lo spirito. Dicevamo un momento fa: ciò non ha senso; ciò non ha affatto valore. Eterno ritorno, in senso assoluto come lo intende Nietzsche, significa immobilità eterna, eterna inutilità, eterna morte. Tutti questi termini sono identici. Il tempo che comincia per distruggere dopo aver creato e ricomincia esattamente la stessa cosa non è una genesi, né una distruzione, ma un niente.

Ma, ancora una volta, il nostro negatore non ha altro mezzo per mantenere la sua negazione e sostituire fallacemente ciò che egli ha respinto. Egli ha « ucciso Dio »; ma l'ossessione di Dio è in lui così potente che finisce per esclamare, di fronte alla sua visione del circolo infinito delle cose: « *Circolus vitiosus, Deus* ». E' un circolo vizioso, questo oggetto di gioia delirante che egli oppone al pessimismo. Ed è Dio! La follia, dopo un tale linguaggio, era la benvenuta: è lei che parlava già; ma anche il cristianesimo respinto parlava in essa. In tutti i suoi scritti si sente in Nietzsche un cristiano che si combatte, che si ritrova e che ricorre ad esagerazioni sublimi o perverse per aver perduto, per quanto talvolta lo intravveda in baleni, l'alto equilibrio spirituale che il Vangelo ci ha rivelato.

In ogni caso Nietzsche, la cui responsabilità è così grande per aver negato i valori sui quali si basa la civiltà, per aver esaltato il feroce dominio del più forte, la durezza implacabile, la guerra per la guerra — lezioni anche troppo ricordate — Nietzsche, diciamo, ha nondimeno il merito d'avere smascherato il falso umanesimo in auge nel XVIII e XIX secolo, d'aver mostrato all'uomo la necessità di superare se stesso, in una sorta di eroismo soprannaturale. Il suo *Superuomo* non è che un fantoccio; ma egli segna il posto del cristiano animato dallo Spirito del Cristo, per il quale la natura decaduta si risolleva e può essere vinto il male.

FEDERICO AMIEL (1821-1881)

Spirito tranquillo ed armonioso, Federico Amiel si mostra assai diverso dall'impetuoso Federico Nietzsche; ma l'ossessione del male non l'ha per questo risparmiato. Nel suo *Diario intimo*, la sola delle sue opere che ci riguarda e la sola, per di più, che conta per la sua gloria, il lamento ritorna come un leit-motiv; e la caratteristica del pensatore, o piuttosto dell'uomo, è lo scoraggiamento del finito, l'insoddisfazione di tutto e di se stesso nella condizione presente. Egli si sorprende a gustare tutto, ma per provare in fine, come Settimio Severo, che « nulla è sufficiente ». Per nulla pessimista, è tuttavia un insoddisfatto, poiché egli avverte che la soddisfazione non è possibile a un'anima aperta a tutto a meno che un oggetto integrante il tutto sia offerto alle sue prese. Lo sbriciolamento e i successivi possessi non preparano che disinganni. E l'autore del *Diario* lo avverte fino all'angoscia. Un'eroica accettazione

non può cambiare nulla; il problema resta; ma a differenza di Nietzsche, Amiel non si ferma alla soluzione, e anche se egli si crede sulla fine più o meno staccato dal suo fervente cristianesimo non cesserà di pensare e di dichiararci apertamente che la fede cristiana ed essa sola, può aprire l'anima alla speranza. « Non vi è riposo dello spirito che nell'assoluto, riposo del sentimento che nell'infinito, riposo dell'anima che nel divino » [6].

Quanto alla creazione egli pensa che essa sia una salita verso lo spirito, e il migliore spirito, di modo che il movimento generale del mondo tende alla eliminazione del male nella misura del possibile. « Il mondo è fatto per il bene; l'idea morale è la luce della natura intera, e la ricerca del bene perfetto è il motore dell'universo » [7]. Se vi sono, e certamente ve ne sono, apparenze contrarie, esse devono essere superate: così vuole la credenza umana. « La natura non è giusta; noi siamo i prodotti della natura: perché reclamiamo e profetizziamo la giustizia? Perché l'effetto si erge contro la causa? Il fenomeno è singolare. Questa rivendicazione proviene da un puerile accecamento della vanità umana? No, essa è il grido più profondo del nostro essere e questo grido è gettato per l'onore di Dio. I cieli e la terra possono scomparire, ma il bene deve essere e l'ingiusto non deve essere: tale è il credo del genere umano, ed è il credo buono » [8].

Il suo fondamento è, d'altra parte, dei più semplici. « Se qualche cosa è, Dio è. Se Dio è, ciò che è, è da lui. Di qui, la vita non può essere un male; essa deve essere, al contrario la diminuzione del male e l'accrescimento del bene » [9].

E non è per mancanza di chiarezza che il filosofo ginevrino aderisce così risolutamente all'ottimismo. Le riflessioni amare abbondano sotto la sua penna quando descrive la vita, ciò che costituisce la sua occupazione quasi quotidiana. « Lo sfondo e il riflesso di tutto, è il cimitero. La sola certezza in questo mondo di vane agitazioni e di inquietudine infinita è la morte e ciò che è la pregustazione e la moneta spicciola della morte: il dolore » [10].

Ma ciò non è, sempre, che un preludio; ben presto il pensiero si innalza. « L'uomo non è che la crisalide di un angelo ». L'ideale sotto tutte le sue forme è l'anticipazione simbolica di una esistenza superiore alla nostra, alla quale noi tendiamo [11]. « Le aspirazioni sono necessariamente profetiche, osserva Amiel con profondità, perché esse non hanno potuto nascere che sotto l'azione della stessa causa che permetterà loro di riuscire. L'anima non può pensare l'assoluto se non perché l'assoluto esiste; la coscienza della perfezione possibile è la garanzia che la perfezione sarà » [12]. Quest'ultima fase del ragionamento non è così rigorosa: tutto il possibile non si realizza. Ma, praticamente, colui che è convinto

---

[6] *Diario intimo*, 18 novembre 1851.
[7] 3 febbraio 1869.
[8] 30 marzo 1870.
[9] 16 agosto 1869.
[10] 17 aprile 1800.
[11] 12 agosto 1852.
[12] 12 luglio 1876.

dell'esistenza dell'ideale e dell'orientamento della vita umana in quel senso non è lontano dal concepirne la ferma speranza.

Amiel giunge sino a formulare una teoria estetica del *corpo glorioso:* « In paradiso tutto il mondo sarà bello. In effetti, l'anima buona essendo naturalmente bella, e il *corpo spirituale* non essendo che la visibilità dell'anima, la sua forma imponderabile ed angelica, ed abbellendo, la felicità tutto ciò che essa penetra e tocca, non vi sarà più bruttura; sparirà con il dolore, il male e la morte » [13].

Ampliando il punto di vista, come fa volentieri, scrive: « Ciascuna anima che si converte è il simbolo della storia del mondo. Essere felice, possedere la vita eterna, essere in Dio, essere salvo, tutto ciò è identico. E' la soluzione del problema, il fine dell'esistenza ». L'avvicinamento del destino di ogni anima all'evoluzione dell'universo è familiare ad Amiel ed è una delle idee fondamentali della sua personale filosofia come di quella dei più grandi pensatori. Tuttavia in lui come in quasi tutti, l'angoscia del mistero riprende, il dubbio morde. E allora si dice: « Sii quello che tu devi essere; il resto riguarda Dio » [14], e là egli trova la sua pace.

Quanto al peccato Amiel non si allontana molto dalle comuni concezioni del cristianesimo. Egli constata che vi è in noi un elemento satanico, un nemico di ogni legge, un ribelle che non accetta il giogo, neppure quello della ragione personale, e questo elemento è alla radice di ogni peccato. L'indipendenza, che è la condizione dell'individualità, diviene così, per abuso, la perdizione dell'individuo, in ogni caso la sua permanente tentazione. « Ciò che fa sì che noi siamo è, al tempo stesso, ciò che ci fa peccatori » [15].

Bisogna tuttavia osservare che se la tentazione è il nostro stato naturale, il peccato non è per ciò necessario. Esso consiste nella volontaria confusione della buona e della cattiva indipendenza; ora questo discernimento è in nostro potere. Ma è necessario che noi non chiudiamo gli occhi sugli inizi del male perché essi sono piccoli: in questa debolezza si trova il germe della nostra disfatta.

Conclusione: « L'uomo deve essere pazientemente coltivato per divenire un saggio. E il saggio deve essere provato per divenire un giusto. E il giusto deve aver sostituito la sua volontà individuale con la Volontà di Dio per divenire un santo. E questo uomo nuovo, questo rigenerato è l'uomo spirituale, l'uomo celeste, del quale parlano i Veda e il Vangelo, e i magi come i platonici » [16].

Pensiamo che i nostri lettori ci saranno grati per aver aggiunto a questa breve analisi qualche significativo testo complementare. In un autore come Amiel l'espressione è un elemento essenziale dello stesso pensiero.

---

[13] 3 aprile 1865.
[14] 8 dicembre 1869.
[15] 23 febbraio 1870.
[16] 4 settembre 1855.

Il fatto del male

.... La vita è una serie di angoscie, un calvario che non si sale che martoriandosi le ginocchia. Ci si distrae, ci si disperde, ci si istupidisce per essere dispensati dalla prova, si distolgono, gli occhi dalla *Via dolorosa*. E bisogna sempre ritornarvi (17 luglio 1854).

La morte e il male si arrampicano intorno a ciascun Eden, e qualche volta nella sua cinta. Di qui la bellezza tragica, la poesia dolorosa del destino umano (14 giugno 1858).

Il mondo dell'effimero

Non c'è bisogno che mi si ripeta che la figura di questo mondo passa; tutto mi sembra fuggire con le ali dell'aquila e la mia esistenza non è che un turbine che va disperdendosi. Sto morendo? Sono vecchio? Divengo filosofo? Il fatto è che l'abisso delle cose eterne mi sembra prossimo, così prossimo che l'amore delle cose temporali e passeggere mi sembra ridicolo. E perché aggrapparsi a ciò che finirà? Io sento già il soffio dell'eternità passare nei miei capelli e mi sembra di guardare dall'oltre-tomba il mondo dei viventi (mezzanotte, 21 gennaio 1866).

Falsa primavera

Ah! Come è terribile la primavera per i solitari. Tutti i bisogni addormentati si risvegliano, tutti i dolori spariti rinascono, il vecchio uomo abbattuto e imbavagliato si rialza e si mette a gemere. Le cicatrici ridiventano ferite sanguinanti, e queste ferite si lamentano a gara. Non si pensava più a nulla, si era riusciti a stordirsi con il lavoro o la distrazione, e tutto a un tratto il cuore, questo prigioniero messo in segreta, si lamenta nel suo carcere, e questo pianto fa barcollare tutto il palazzo in fondo al quale si era murato (18 marzo 1869).

Disillusione

La vita ha mille bisogni; il corpo vuole la salute, l'immaginazione invoca il bello, il cuore reclama l'amore, l'orgoglio domanda la considerazione, l'anima sospira verso la pace; la coscienza piange per la santità, tutto il nostro essere ha sete di felicità e di perfezione; e, incompleti, traballanti, mutilati, non possiamo fingere l'insensibilità filosofica, tendiamo le braccia alla vita e le diciamo a mezza voce: perché hai ingannato la mia attesa? (18 agosto 1873).

Inquietudine e conforto dell'inquietudine

Nella mia anima si fa notte. Tutto è oscuro e confuso. Io non vedo che la che la mia vita abbia un significato; non vi sono più risultati acquisiti; non ho più coscienza di un'attitudine, d'un abitudine, d'una massima, e non percepisco che il mio nulla e il desiderio di non essere. Oh il turbine nero! — E tuttavia vedo come danzare gli astri in cielo, gli atomi bluastri nel raggio che filtra attraverso le mie imposte; e questa scala di Giacobbe porta il mio spirito nelle magnificenze dell'universo; le rondini cinguettano nello spazio; voci infantili giocano sulle logge; siamo in luglio e molte case, nelle cinquanta leghe quadrate che mi circondano, farebbero accoglienza alla mia visita. I libri, le montagne, il viaggio, lo spettacolo umano, tutte queste cose mi sono aperte o mi chiamano. Questa muta desolazione non è un eccesso di ipocondria, una follìa, un'ingratitudine? Dunque, non aver tutto è forse aver nulla?

Questo abbattimento non è ambizione ritornata? Questo distacco non è broncio, e cioè dispetto, insubordinazione, quasi rivolta? Adattarsi alla realtà, alle sue imperfezioni e ai suoi limiti, convertire i sospiri in forza attiva e benefica, accettare la propria sorte e la propria parte, riconciliarsi con il prossimo e le circostanze così com'esse sono, divinizzare la propria esperienza e scoprire un'intenzione paterna nelle gioie e nei dolori che hanno fatto il tessuto dei nostri giorni, significa avere il mezzo per ritrovare la forza e la pace (25 luglio 1873).

La glorificazione religiosa del dolore

.... come diceva stamani la mia donna di servizio, « il buon Dio non vuole che si sia felici ». Questa profonda idea che riassume tutta la filosofia cristiana — poiché si tratta della religiosa glorificazione del dolore — è penetrata nella coscienza dei più umili e dei più piccoli. L'infelicità è voluta dal buon Dio, quindi il dolore è un bene. Questo paradosso prodigioso è divenuto affatto semplice e anche popolare. Ciò vuol dire che questa vita non è che una prova della nostra pazienza e che la vera vita viene dopo (8 dicembre 1869).

Utilità del dolore

Dal male stesso si può trarre il bene: si può anzitutto imparare a conoscere, poi a sopportare la pena; e per essa ci si può istruire e ci si può migliorare, discernere il proprio vero dovere, la propria vera forza e il proprio punto d'appoggio. La religione della malattia è più vera di quella della salute? Sì, se essa supera la prova, nella quale quest'ultima casca; la fede che ci conserva la pace nella salute e nella malattia è più vera di quella che si turba con la fuga della salute, come una sostanza a prova d'acqua e di fuoco è più solida di quella che non è solida che alla prova dell'acqua (29 marzo 1854, mattino).

Meraviglia del cristianesimo

Con che cosa il cristianesimo ha sottomesso il mondo, se non con la sua divinizzazione del dolore, con questa trasfigurazione meravigliosa del supplizio in trionfo, della corona di spine in corona di gloria, e d'una forca in simbolo di salvezza? Che significa l'apoteosi della croce se non la morte della morte, la disfatta del peccato, la beatitudine del martirio, la trasfigurazione paradisiaca del sacrificio volontario, la sfida al dolore?

O morte, dov'è il tuo aculeo? O sepolcro, dov'è la tua vittoria? Lavorando costantemente sul tema: l'agonia del Giusto, la pace nell'agonia, e la luce nella pace, l'umanità ha compreso che una nuova religione era nata, e cioè una nuova maniera di spiegare la vita e di comprendere la sofferenza.

La sofferenza era una maledizione che si fuggiva: essa sta diventando una purificazione dell'anima, una prova sacra mandata dall'amore eterno, una elargizione divina destinata a santificarci, un soccorso che accetterà la fede, una strana iniziazione alla felicità (15 aprile 1820).

Insegnamento della malattia

Bisogna morire e rendere conto della propria vita, ecco in tutta la sua semplicità il grande insegnamento della malattia. Fai al più presto ciò che devi fare; rientra nell'ordine; mettiti in regola; pensa al tuo dovere; preparati alla morte; ecco ciò che gridano la coscienza e la ragione. La vita è breve e grande; essa ci è stata data per conto di Dio, per il servizio del bene e per la felicità degli altri. Sii serio, salva la tua anima, fatti il cuscino d'una buona coscienza per il tuo letto di morte (17 aprile 1860).

Il Male

Come si avverte nettamente l'inarrestabile mobilità di ogni cosa! Apparire e sparire: in ciò consiste tutta la commedia dell'universo, la biografia di tutti gli individui, insetto e pianeta, qualunque sia la durata del ciclo di esistenza che esso descrivono (2 aprile 1864).

La fuga del tempo

Sento distintamente cadere le gocce della mia vita nell'abisso divoratore dell'eternità. Sento fuggire i miei giorni davanti alla morte. Tutto ciò che mi rimane di settimane, di mesi, di anni per inebriarmi della luce del sole non mi pare che una notte, una notte d'estate, che non ha valore perché volge al termine (11 gennaio 1867).

Rassegnazione alla lenta morte

La religione consiste nell'accettazione filiale della volontà divina qualunque essa sia, a condizione di individuarla distintamente. Ora vi può essere dubbio che il declino, la malattia e la morte non siano nel programma della nostra vita? Ciò che è inevitabile non è forse il destino? E il destino non è l'anonima designazione di ciò o di colui che le religioni chiamano Dio? Discendere senza mormorio il fiume dei destini, attraversare senza rivolta l'inizio delle successive spogliazioni, delle diminuzioni senza limite, senza altro limite che lo zero, ecco cosa bisogna fare. L'involuzione è tanto naturale quanto l'evoluzione. Gradualmente si rientra nelle tenebre come gradualmente si è usciti dal loro seno. Il gioco delle facoltà e degli organi, l'apparecchio grandioso della vita, rientrano pezzo per pezzo nella scatola. Si incomincia con l'istinto, bisogna saper finire con la chiaroveggenza, bisogna vedersi deperire e spirare. Il tema musicale, una volta esaurito, deve trovare il suo riposo e rifugiarsi nel silenzio (5 gennaio 1877).

Il cimitero e la Speranza

Ho passato due ore di meditazione nel cimitero che scorgo dalla mia finestra... E il desiderio di riposare là s'è fatto più intenso con questa visita. Qual'è l'idea comune a tutti quei trapassati, che aleggia sulle loro tombe? La fede nella resurrezione, la sicurezza della salvezza che viene da Gesù Cristo. Le creature che, a milioni e a miliardi, si sono addormentate in questa speranza sono state forse vittime di una illusione? Sarebbe orribile a pensarci, se questa illusione è costata immensi sacrifici e se si è mancati alla vita presente a vantaggio d'una ulteriore chimera. Ma no, questa speranza aiuta a vivere e consola. Non è, dunque, una insidia (26 settembre 1873).

L'aspirazione verso Dio riscatta il nostro nulla

Bolla d'aria che ondeggia un istante sulla superficie d'un oceano agitato, la nostra vita erra, spensierata o inquieta, al di sopra della tomba che l'attira. Sbattuti dalla vita alla morte, da Visnu a Siwa, non siamo che esseri effimeri, gli anni dei quali sono secondi nelle settimane della natura. Mai ho meglio sentito la vanità della nostra esistenza di fronte all'eterno e all'infinito. La nostra grandezza consiste nel ridurre questa vita ad un punto per offrirla all'Essere, nello staccarsi dal tempo, dal finito, dal mutevole per divenire cittadini dell'eterno, dell'infinito e del permanente, nel passare dallo spazio allo spirito, dall'egoismo all'amore, dal male al bene, dal mondo a Dio. Questa vita inferma e fuggitiva, basta per impadronirsi di una vita eterna: è dunque abbastanza

grande. Nulla è piccolo quando l'infinito vi è in germe; ora Dio è in noi e non domanda che di vivere in noi... Aprirsi a Dio per non più morire, staccarsi da ciò che passa rifugiandosi al centro dell'anima, sentirsi immortali e più grandi di Sirio o di Aldebaran, ritornare alla propria dignità con riconoscenza, glorificare la vita umana, culla della vita suprema, riconoscere in sé la parte del nulla e quella dell'essere, vuol dire possedere la grande arte di vivere, in nulla meglio compendiata che nella religione, e in nessuna religione realizzata meglio che nel cristianesimo. La vita mortale è l'iniziazione della vita eterna, e la vita eterna incomincia quando cessa di esistere l'io egoista, e quando avvertiamo che Dio vive in noi (2 febbraio 1855).

L'evasione del pensiero, la sua fragilità

Ho troppo amato la vita del pensiero, ne ho fatto il mio rifugio, il mio asilo, la mia preoccupazione; era un poco il mio idolo segreto; essa si infrange; la mano di Dio è su di me e mi prova. Dio mi lascia tutto il resto, agiatezza, libertà, indipendenza, familiari, posizione; non mi proibisce che un albero del giardino, l'albero della scienza; fortunatamente, rimane l'albero di vita. Rinuncia, prendi la tua croce, stacca il tuo cuore da tutto ciò che può perdersi, apprendi ad accontentarti di poco, a gustare i frutti dell'albero di vita, la sola cosa necessaria; fa ciò e ritroverai la calma (29 marzo 1854, mattino).

Fidente abbandono

Una sola cosa è necessaria: l'abbandono a Dio. Sii nell'ordine e lascia a Dio la cura di dipanare la matassa del mondo e dei destini (24 aprile 1869).

La trasfigurazione del Male

L'apoteosi del dolore, la trasfigurazione del male, attraverso il bene, costituisce la meraviglia divina per eccellenza. Ricondurre con l'amore la creatura libera a Dio e il mondo cattivo al bene: ecco la consumazione dell'opera creatrice, la volontà eterna della misericordia infinita. Ogni anima che si converte è il simbolo della storia del mondo. Essere felice, possedere la vita eterna, essere in Dio, essere salvato, tutto ciò è identico: è la soluzione del problema, il fine dell'esistenza. E la felicità può crescere come può aumentare la infelicità. L'eterno accrescimento nell'immutabile pace, l'approfondimento sempre più profondo, il possesso sempre più intenso, più spirituale della gioia celeste; ecco la felicità. La felicità è la conquista di Dio con l'amore (27 ottobre 1853).

La felicità in Dio

Grazie, mio Dio, dell'ora trascorsa in tua presenza, in ginocchio. Ho riconosciuto la tua volontà, ho misurato i miei falli, contato le mie miserie, sentito la tua bontà verso di me. Ho gustato il mio nulla. Tu m'hai dato la tua pace. Nell'amarezza vi è la dolcezza, nell'afflizione la gioia, nello strazio la forza, nel Dio che punisce il Dio che ama; il miele è nella gola del leone. Perdere la propria vita per guadagnarla, offrirla per riceverla, non possedere nulla per conquistare tutto, rinunciare al proprio io purché Dio si doni a noi, qual problema impossibile e quale sublime realtà! Senza la sofferenza non si conosce la felicità; il riscattato è più felice dell'eletto, e il peccatore convertito prova una beatitudine più divina della felicità di Giove (27 ottobre 1853).

Felicità anticipata

Sii umile, raccolto, silenzioso per intendere nella profondità di te stesso la voce sottile e profonda; sii spirituale e puro per entrare in comunione con lo spirito puro. Ritirati spesso nell'ultimo santuario della tua intima coscienza, rientra nella tua « puntualità » d'atomo per liberarti dallo spazio, dal tempo, dalla materia, dalle tentazioni, dalla dispersione, per sfuggire ai tuoi organi, alla tua propria vita; muori spesso cioè e interroga te stesso di fronte a questa morte, come preparazione all'ultima morte. Colui che, senza fremere, può immaginare cecità, sordità, paralisi, malattia, tradimento, miseria — colui che, senza tremare, può comparire davanti alla giustizia suprema, lui solamente può dirsi preparato alla morte totale o parziale. Come ne sono lontano, e quanto il mio cuore è lontano da questo stoicismo! Ma staccarci almeno da tutto ciò che può esserci tolto, accettare tutto come un prestito, un dono, e non aderire che all'imperituro, è ciò che bisogna provare (27 settembre 1852, ore 10 antimeridiane).

L'Eternità riassorbe e guarisce il tempo

Alla morte, per esempio, la pagine cesserebbero di coprirsi e vedremmo il nostro passato in una volta? Sarebbe ciò il passaggio dal successivo al simultaneo, dal tempo cioè all'eternità? Comprenderemmo, allora, nella sua unità, il poema o l'episodio misterioso della nostra esistenza, compitata fino allora frase per frase? Sarebbe la causa di questa gloria che avvolge così spesso la fronte e il volto di quelli che stanno morendo? Vi sarebbe, in tal caso, analogia con l'arrivo del turista sulla cima di un grande monte, dal quale, davanti a lui, si spiega tutta la configurazione di un paese visto prima di sfuggita e a squarci. L'inizio della felicità consiste nello spaziare sulla propria storia, nell'indovinarne

il significato nel concerto universale e nel piano divino. Fino allora ci si era sacrificati all'ordine, ora si gusta la bellezza dell'ordine. Si era penato sotto il direttore d'orchestra, si diviene uditori sorpresi e incantati. Nella nebbia non si era intravisto che il proprio sentiero; un panorama meraviglioso, prospettive immense si distendono improvvisamente davanti allo sguardo abbagliato. Perché no?

Conoscere come non abbiamo mai conosciuto, non soffrire più, non vivere più, essere, essere senza peccato, essere senza ombra, essere senza sforzo: tal è la speranza cristiana, il paradiso, il cielo. Sarebbe duro rinunciare a questo asilo che la fede desidera. Questa promozione in grande, come ricompensa della prova, è il sostegno, lo stimolo, la consolazione di una moltitudine di anime. Il cuore ricalcitra all'idea di un sacrificio senza compenso. L'altra vita, l'immortalità dell'anima, non è forse ciò che libera dalla disperazione, tutti quelli che sono le vittime di questa esistenza, gli afflitti, i calunniati, i diseredati, i perseguitati, i miserabili e gli infortunati di ogni specie? (27 febbrao 1877).

La Religione necessaria alla felicità

Solo il punto di vista religioso, d'una religione attiva e morale, spirituale e profonda, dà alla vita tutta la sua dignità e tutta la sua energia. Esso rende invulnerabile e invincibile. Il battesimo spirituale è la vera acqua dello Stige: nessuna arma terrena può ferire a morte, nessuna resistenza può stancare colui che è stato immerso nella sua onda. Non si può vincere la terra che in nome del cielo. Tutti i beni furono donati in più a colui che non volle che la saggezza. Allorquando si è disinteressato si è il più forte, e il mondo è ai piedi di colui che esso non può sedurre. Perché? Perché lo spirito di Dio è padrone della materia e perché il mondo appartiene a Dio.

« *Fatevi animo,* ha detto una voce celeste, *io ho vinto il mondo* » (27 settembre 1852, mezzogiorno).

LA SCUOLA RUSSA

LEONE TOLSTOI (1828-1910)

Nell'età moderna sembra che, almeno in Europa, sia stata l'anima russa, mistica e appassionata, a preoccuparsi in una maniera attivissima del nostro problema. La Germania vi apportò i suoi sottili teorici, che altri europei si studiarono di imitare; ma la convinzione, qui o là, non sembrava ardentissima, e se i popoli si sono commossi per sventure recenti e moltiplicate, forse il clima russo, quale è stato in parte creato, in parte manifestato da uomini come Tolstoi e Dostoievski, è, a questo riguardo, il più qualificato e il più significativo della nostra era.

Tutti i romanzi di Tolstoi sollevano i problemi essenziali ed eterni, quello del male prima di tutti gli altri. Le opere di Dostoievski sono anche più permeate da questa preoccupazione: è un'ossessione, e in questi due uomini, affiancati da Gorki, da Turgheniev, Cecov e da qualche altro, il cielo e la terra sono costantemente alle prese.

Tolstoi è ben lontano dal professare una filosofia pessimista; egli è discepolo di Rousseau e crede alla bontà originale dell'uomo. Pensa che la vita, bella e buona in se stessa, sia deturpata dai nostri errori e dalla nostra cattiva volontà. Vivete una vita secondo natura, ci esorta, evitate gli eccessi, lavorate, non sfruttate nessuno, non uccidete, non ingannate, amate, cercate in tutto di innalzare la vostra vita e conoscerete la felicità.

Il peccato originale non è, secondo lui, che una finzione; la vita quale si tramanda di generazione in generazione, non è affatto scaduta e peccatrice; è la vera vita quale Dio l'ha fatta, che è sufficiente mantenere nella volontà di Dio perché sia buona. Tutta la teologia, per di più, non è che una superfetazione più o meno incomprensibile. Bisogna attenersi a concezioni « semplici », che, a dire il vero, correranno il rischio di diventare semplicistiche.

E però si è detto giustamente di Tolstoi che il suo cristianesimo è puramente nominale. Egli è legato alla persona di Gesù e si nutre di qualcuna delle sue massime, quelle che per lui sono prontamente assimilabili; ma, per il resto, egli aderisce soprattutto al giudaismo, in quanto appunto questo non ha ancora messo capo al cristianesimo. La sua concezione del bene e del male ne è talmente influenzata da differire gravemente dalle dottrine cristiane. Ciò che egli conserva appartiene alla sua grandezza d'animo risvegliata dalla sublimità del Vangelo.

Egli ha sempre avuto, dopo la sua infanzia, l'ossessione della morte e tanto più dal momento che egli non crede ad un'altra esistenza. Questa invenzione, osserva, è il prodotto di gente che voleva accaparrare per sé i benefici della vita presente e vivere del lavoro degli altri. Gesù non ha parlato di ciò. (Ci si chiede come Tolstoi ha letto il Vangelo). La vita eterna della quale parla Gesù non è che quella dell'umanità nella quale ogni vita individuale si riversa e si annulla. Vi è certo un *regno dei cieli;* ma « il regno dei cieli non esiste che nel cuore degli uomini. Il regno dei cieli non è altra cosa che la comprensione della vita; è come l'albero della primavera, che cresce per mezzo degli elementi forniti dalla sua propria sostanza ».

In queste condizioni la morte è triste. Così, descrivendo al suo amico Feth la morte di suo fratello Nicola, Tolstoi così si esprime: « Mai, in tutta la mia vita, ho avvertito una simile impressione. Egli aveva ben ragione, nulla è peggiore della morte, e se si pensa che ciò è l'inevitabile fine di tutto ciò che vive, bisogna riconoscere anche che nulla è peggiore della vita » [1].

Questa ossessione dello scrittore era così forte in lui che egli ebbe ad un certo punto della sua vita la tentazione di « sfuggirvi con la palla o con la corda ». Ma ciò non era in lui una dottrina, era una fobia. Dopo la sua « conversione » almeno, egli colloca la morte al suo posto di serva della vita e non ne afferma l'orrore.

Quanto al male morale, il suo pensiero si deduce dalla seguente affermazione: « Tutta l' attività razionale dell' uomo è sempre consistita nell'illuminare della fiamma della ragione il suo impulso naturale verso il bene. Il libero arbitrio è non soltanto un'illusione, ma un termine privo di significato, escogitato dai teologi e dai criminalisti, e rifiutare questo termine vuol dire battersi contro mulini a vento. Ma la ragione che illumina la nostra vita e ci spinge a modificare le nostre azioni non è un'illusione, e non può essere negata. Obbedire alla ragione per realizzare il bene, è la sostanza della dottrina di tutti i veri maestri dell'umanità, ed è anche la dottrina di Gesù; essa è la ragione, ed è assolutamente impossibile negare la ragione servendosi della ragione » [2].

Vi è in questo passo una curiosa mescolanza e soprattutto una assoluta ignoranza di ciò che è il libero arbitrio. Tolstoi intende con ciò non so qual potere arbitrario e estraneo alla ragione, e ciò che egli vi sostituisce sotto il nome di questa ragione « che ci spinge a modificare le nostre azioni », è il libero arbitrio stesso. Quanto al compito della ragione, il quale consiste nell'illuminare nell'uomo « il suo impulso naturale verso il bene », è l'espressione d'una grande verità metafisica; poiché alla base, in effetti, e in virtù dell'impulso creatore, l'uomo tende sempre e necessariamente al bene. E' la definizione della volontà. Di modo che il male stesso non è mai scelto che in vista del bene, e se spesso questo bene non è che apparente, bisogna pensare che l'apparenza è una realtà per colui al quale essa appare. Ma noi sappiamo che Tolstoi non l'intende così. Per lui il bene al quale l'uomo tende naturalmente è il bene razio-

---

[1] Lettera datata da Hyères, 17 ottobre 1860.
[2] *In che cosa consiste la mia Fede.*

nale stesso, e ciò è una aberrazione. Così, per quanto ben fondata la preoccupazione che egli dimostrò sempre dell'educazione dei fanciulli, la ragione non ne è unicamente, come egli crede, di scartare la cattiva educazione che dà una società corrotta, ma di raddrizzare la natura ereditariamente acquisita, e ciò a partire dalla sua fonte adamica.

Tolstoi dunque non è più pessimista in ciò che riguarda la natura morale dell'uomo che in ciò che concerne la sua natura fisica e il suo destino. Quando egli medita sulla sofferenza, la considera come una condizione della vita, sia della vita animale che della vita umana, sia della vita materiale che della vita morale. Essa è un elemento di conservazione e di progresso nel vivente; essa è una istruzione e un elemento di formazione per la vita spirituale. Senza di essa l'uomo ignorerebbe se stesso e non potrebbe conseguire il suo scopo. Tuttavia è un dovere alleviare per quanto sta in noi la sofferenza degli altri; poiché l'amore è la grande legge della vita. La rinuncia a se stesso ne è la condizione essenziale, e il male morale non consiste che nel rifiuto di sottomettersi a questa legge dell'amore al quale ci porta la nostra natura razionale quando prendiamo una reale coscienza di noi stessi.

Il sentimento del bene e del male, così compresi, si basa necessariamente su una fede. Si tratta di rispondere a questa domanda: « Perché esisto? e qual'è il rapporto che corre fra il mondo infinito e me? ». Senza ciò, nessun valore buono o cattivo può essere fondato. Al qual proposito Tolstoi distingue tre forme di credenze alle quali egli dà nomi intieramente arbitrari, ma non importa. Vi è la forma *pagana*, la quale non considera lo scopo della vita che sotto la sua forma individuale e lascia con ciò al male un campo immenso. Vi è la forma *collettiva*, la quale subordina la personalità al bene della famiglia, della razza o della nazione, e pure in essa sono da prevedere fughe considerevoli nel senso del male; poiché i gruppi sono egoisti e spesso perversi quanto e più degli individui. Infine vi è la forma *cristiana* o *divina*, la quale subordina ogni vita, individuale o collettiva, alla volontà di Dio, legge sovrana degli esseri, sintesi del bene e soppressione universale del male. Là è la verità della vita e la religione unica. E soltanto quando sarà accettata questa verità religiosa e sarà messa in pratica regnerà la vera civiltà.

Ne deriva che il male deve essere combattuto, ma per mezzo dell'amore, mai con la forza. L'amore è il vero nemico del male. Al contrario, la resistenza aggrava il male e presto lo rende irrimediabile. « Come il fuoco non spegne il fuoco, così il male non può spegnere il male. Solo il bene facendo fronte al male senza subire il contagio trionfa del male. E nel mondo interiore dell'anima umana, c'è una legge assoluta come la legge di Galilea, ancora più assoluta, più chiara, più immutabile » [3].

La *non-resistenza al male* è, per conseguenza, una parte fondamentale della filosofia di Tolstoi. Egli rimprovera al cristianesimo storico di essere stato su questo punto infedele a Gesù, il quale nel *Sermone della Montagna*, è esplicito, osserva Tolstoi, nel respingere ogni violenza. Tolstoi

---

[3] *Ibid.*

non pone distinzione fra lo spirito e la lettera, fra la forma paradossale (se il tuo occhio ti dà scandalo, toglitelo; se ti chiedono la veste, dà anche il tuo mantello) [4], e la sostanza che deve essere ritenuta. E soprattutto egli non pone distinzione fra la difesa del proprio interesse egoista, al quale in effetti è bene rinunciare, e la difesa del bene che troppo spesso, ahimé! non si può conseguire che con la forza.

Nondimeno non ci si può astenere dall'acclamare al passaggio di formule come questa, che spiace di veder accostata a delle sciocchezze: « La marcia dell'umanità verso il bene si opera non con i tiranni, ma con i martiri » [5].

Comunque, Tolstoi, profondamente permeato del suo principio, si scaglia violentemente contro una società che è fondata su un principio affatto contrario. La società attuale pretende di difendere la giustizia; ma in realtà essa consacra il diritto del più forte, e, anche se intenzionalmente giusta, impiega mezzi di violenza e di coartazione, che aggravano il male invece di guarirlo.

Di qui procede in Tolstoi una dottrina d'anarchia che non fa che esasperarsi durante tutta la sua esistenza. Per lui queste due questioni sono legate o piuttosto si risolvono in una sola. Non si può essere per l'amore e al tempo stesso per la società attuale. Per praticare il primo, bisogna romperla con la seconda, fino a che essa divenga ciò che non avrebbe mai dovuto cessare di essere: una società di fratelli. Un ardente apostolato è perciò necessario e il nostro riformatore vi si butta, ma si sente paralizzato dai rimproveri che egli si muove per il fatto di scendere a patti con questa società che esecra e per il fatto di approfittarne.

Le invettive contro se stesso prendono talvolta la forma d'una confessione pubblica il cui eccesso è troppo evidente per ingannare qualcuno. « Ho divorato il frutto del lavoro dei contadini, ho punito i miei mugichi, ho ingannato, sono stato dissoluto. La menzogna, il furto, adulterii di tutte le sorta, l' ubriachezza, la violenza, l' omicidio..., non vi è crimine che io non abbia commesso ». Non si direbbe un aperto scellerato? In verità, la vita di Tolstoi nel suo insieme è retta e pura. Egli definisce assassinio la sua bravura militare, furto l'uso del diritto di proprietà, ubriachezza il fatto di bere del vino e dei liquori, menzogna la prudente dissimulazione dei suoi segreti. Egli « ha punito i suoi mugichi »: ingiustamente forse? Non lo dice poiché per lui è la stessa cosa. Non la sua vita abituale è colpevole, ma la sua dottrina non adeguata, per quanto sia alta e generosa.

Nei confronti dei partiti e delle autorità sociali non usa mezzi termini. « Il mondo umano con i suoi differenti Stati e con le sue diverse religioni deve essere cambiato da cima a fondo. Tutti i poteri umani devono scomparire » [6]. « Il patriottismo è la schiavitù » [7]. Ed è anche la violazione del precetto d'amore; la distruzione del bene e la perpetuità del male; poiché il male non è vinto e la legge d'amore non è obbedita

---

[4] Matteo, V, 29, 40.
[5] *In che cosa consiste la mia Fede.*
[6] *Gli Evangeli.*
[7] *Ibid.*

che quando ogni uomo consideri ogni uomo come proprio fratello e le frontiere come invenzioni diaboliche. La dottrina d'amore è incompatibile con lo Stato, i suoi procedimenti di coartazione, le sue imposizioni, la sua polizia, le sue leggi emanate per la cupidigia, i suoi tribunali, le sue prigioni, le sue esecuzioni, le sue istituzioni di forza armata, le sue guerre ».

Grazie alla società, i ricchi, i potenti salgono sulla schiena degli altri e li opprimono. Essi dicono ai poveri di essere pieni di commiserazione per loro e che cercano di liberarli dai loro mali; ma con ciò essi rimangono sulla loro schiena e li opprimono sempre, inventando teorie e superstizioni per tenerli sotto il giogo. Tolstoi direbbe volentieri, come Proudhon, ma generalizzando la sua formula: La società è il male.

In queste condizioni, l'umanità non può veramente vivere. Di qui molti suicidi. Di qui il regno di atroci o ridicoli mezzi di evasione: l'alcool, il tabacco, l'oppio, il gioco e tanti altri mezzi di abbrutimento che impediscono agli uomini di farsi saltare immediatamente le cervella o di gettarsi negli ultimi delitti.

Una tale situazione sembra a Tolstoi così spaventosa che egli giunge a vedervi un vero paradosso. Poiché in fine ogni uomo di cuore non può avere che in onore tutto ciò che accade intorno a lui, e tuttavia si sottomette. L'abitudine è la sola giustificazione d'una simile inerzia; la coscienza non vi entra per nulla; ci si piega davanti al male a dispetto di se stessi. Che fare in queste condizioni una volta scoperta la verità? Gettarsi in acqua e provare con il fatto ciò di cui non si potrebbe persuadere gli altri con il ragionamento senza esporsi a repliche che hanno le apparenze in proprio favore.

È questa la persuasione alla quale giunge Tolstoi alla fine della sua vita, persuasione che spiega la sua tragica e insensata fuga. Ma la dottrina ha origini lontane nel suo spirito. Nel suo scritto intitolato *La salvezza è in voi,* si legge: « La situazione dell'umanità con le sue fortezze, con i suoi cannoni, la sua dinamite, i suoi fucili, le sue torpedini, le sue prigioni, le sue forche, le sue chiese, le sue fabbriche, le sue dogane è realmente terribile. Ma né le fortezze, né i cannoni, né i fucili sparano da soli; le forche non pendono; le chiese per se stesse non ingannano nessuno. Tutto ciò è fatto dagli uomini. E quando gli uomini comprenderanno che non bisogna farlo, tutto ciò non esisterà più. E già incominciano a comprenderlo, se proprio non tutti, almeno gli uomini di avanguardia, quelli che saranno seguiti da tutti gli altri. Poiché è impossibile cessare di comprendere ciò che si è compreso una volta. E gli altri possono e devono comprendere ciò che hanno compreso gli uomini d'avanguardia ».

La potenza d'illusione di quest'uomo è ammirevole. Lo sostiene la dose di verità considerevole che si trova in questi suoi temerari discorsi. Ci si inchina davanti a questa lealtà e generosità. Ed è doloroso che l'utopia abbia tutto viziato e che il rifiuto di ogni disciplina di pensiero, di ogni autorità dottrinale in materie così complesse e così importanti abbia condotto quest'uomo d'una immaginazione potente e d'una coscienza così alta a divagare e rendere in gran parte inutile la sua azione.

L'obbiezione essenziale che, secondo lui, gli si può opporre è la seguente: Che posso io contro tutti? In effetti, egli risponde, l'uomo della società attuale, se si pone dal punto di vista della sua individuale felicità, ha ragione di sottomettersi invece di resistere. Ma se egli acconsente a porsi dal punto di vista del bene umano e non più dal suo proprio, concluderà ben altrimenti. E si dirà che ogni riforma morale si attua non attraverso l'intervento d'una società corrotta, ma attraverso iniziative individuali, le une aggiungendosi alle altre, con la funzione di fermento e destinate alla fine a trascinare la massa. Fa ciò che devi, avvenga ciò che può!

È dovere di ogni uomo dirsi, una volta ben saldo nella verità: Io non devo obbedienza che alla legge d'amore. Non devo oppormi al male con il male. Non ho bisogno né dello Stato, né delle sue tiranniche istituzioni. Io sono fratello dell'estraneo come di colui che che si dice mio cittadino, e per conseguenza, io non devo pagare le imposte, né devo prestare servizio militare per preparare una guerra che io condanno anticipatamente ecc. Ciò gli basterà per regolare la sua condotta. Altri facciano altrettanto, e il problema del raddrizzamento del mondo sarà in via di soluzione. La verità è contagiosa, perché ne abbiamo in noi la semente.

Dopo tutto non vi è maggior differenza fra ciò che è e ciò che si tratta di conseguire di quanta non ve ne sia fra ciò che fu altra volta e ciò che è oggi. I primi uomini non avevano alcuna idea delle nostre combinazioni sociali, ed essi avrebbero trattato da sognatori quelli che ne avessero proposto la visione. Non è gran tempo che la schiavitù, così opposta ai principî cristiani, appariva ai più eminenti cristiani indispensabile al funzionamento sociale. E' stato necessario arrivare al XVIII secolo per scoprire la possibilità della riforma. Perché nuove idee si impongano è essenziale che esse si esprimano chiaramente e che esse si mostrino incarnate in qualche alta coscienza. Bisogna, dirà più tardi Bergson, supporre il problema risolto. Sarebbe tempo, dice Tolstoi, di porre fine a queste orribili pratiche di violenza, ed è il compito di una élite agente e pensante che non può mancare di sorgere. Che i migliori incomincino. La coscienza di un solo uomo può cambiare quella di un popolo. E Tolstoi dà come esempio Gesù, che per lui è semplicemente uomo e che tuttavia ha cambiato il genere umano.

E che non si venga a dire: avanziamo progressivamente; il tempo farà a poco a poco la sua opera. Agire in tal modo sarebbe un tessere la tela di Penelope. La dottrina è assoluta; essa deve essere applicata quale essa è. L'assolutezza della applicazione è la condizione *sine qua non* dell'efficacia del rimedio. Se tutti accettassero la verità il male sarebbe tosto vinto per mancanza di alimento che lo mantenga. Se una maggioranza vi acconsentisse, trascinerebbe la massa e stabilirebbe su lei, malgrado lei, il potere dell'amore. Se una élite soltanto si levasse per questo pacifico combattimento la sua influenza sarebbe tale che a poco a poco la massa sarebbe guadagnata e il male definitivamente vinto. In breve: il male non può essere ridotto che dal bene e dall'intransigenza del bene, il quale non consente affatto a staccarsi da se stesso.

Non si può che dire: ciò è bello, ciò è temerario, e concludere con un sorriso di simpatia.

FEODOR DOSTOIEVSKI (1821-1881)

Feodor Dostoievski è ben diverso dal suo grande compatriota. Tuttavia non è meno di lui un compiuto rappresentante dell'anima russa, e sotto questo riguardo non può lasciare indifferente un'anima cristiana. Lo si è detto il più grande psicologo che si sia espresso nel romanzo, e, per quanto questi giudizi siano sempre aleatori, non si potrebbe contraddire apertamente. Ora il problema del male è in primo piano fra le sue preoccupazioni; egli non ne è mai lontano anche quando attenua il suo ardore tragico. Pochi sono gli scrittori che hanno percepito come lui il dolore del mondo, il dolore dell'umanità, e, se si può dire, almeno a nostro riguardo, i destini di Dio. Che egli spinga tutto allo estremo e renda intorno a sé l'atmosfera irrespirabile, si può ammettere; ma la sua visione è autentica; è un lato delle cose, che è bene esplorare sotto la guida di un simile veggente.

Un intrigo romanzesco non l'interessa mai per se stesso. Lo attira. La realtà umana nelle sue profondità, è per lui la spiritualità pura, i rapporti, cioè, spirituali dell'uomo con Dio, con gli altri uomini e con le potenze segrete. E però egli attinge sempre alle fonti del male. Egli non descrive ambienti e personaggi in un sentimento obiettivo, come fanno i romanzieri, come fa lo stesso Tolstoi; mette a nudo, sotto il carattere dei suoi personaggi, la sua anima nei suoi diversi aspetti, al di fuori delle particolarità proprie dell'anima russa, si sente l'anima umana stessa, soltanto sorpresa nei suoi oscuri segreti, nelle sue inconfessate tendenze, nei suoi misteriosi grovigli. Così egli cerca soggetti nei quali possano manifestarsi questi movimenti dell'anima profonda che la vita quotidiana nasconde. Egli ricerca situazioni anormali; la semi-incoscienza, la follia, il delitto. Questo romanziere è uno psichiatra e un criminalista nato. Ha preceduto queste scienze nella loro forma attuale. Lo specialista può consultarlo e si riconosce in lui.

La lotta del bene e del male è in lui così ardente che è stato possibile attribuirgli una specie di dualismo, di latente manicheismo. Ma niente, invece, di ciò. La dottrina religiosa di Dostoievski è corretta. Per lo scrittore l'unità umana, turbata dal peccato originale, è il teatro di un dramma dalle peripezie temibili, oscure, e cause di pungenti dolori. Egli ci presenta un universo di idee del quale ciascuna rappresenta una carica di dinamite, capace di provocare distruzioni delle quali seguirà appassionatamente la devastazione o di causare correzioni delle quali la stessa devastazione sarà stata la condizione.

Questa intelligenza è un valore; in essa i pensieri non si deducono gli uni dagli altri, né si legano; vi esplodono, e sempre il loro valore di vita ardente è stimato, discusso, imposto in seguito al lettore da una valutazione artistica equivalente a una provocazione.

L'applicazione al problema del male di un tale stato di spirito non può mancare di essere istruttiva, e quando si ricordi che quest'uomo è stato rivoluzionario, che è stato condannato a morte ed ha creduto alla sua esecuzione fino all'ultimo minuto, che ha conosciuto il bagno penale per quattro anni, vivendo in mezzo a miserabili e a banditi, che in seguito

ha frequentato tutte le società ed ha attinto a tutte le sorgenti, come Shakespeare, si è costretti a dargli udienza, sulle rare forme e i tortuosi camminamenti del male.

Come lo vede dopo essersene staccato, guardandolo dall'alto, da filosofo, in attesa di tracciarne il cammino? Per lui Dio non causa affatto il male; ma lo permette in ragione del suo alto valore in favore del bene. Quelli che dicono: esiste il male, quindi non esiste Dio, dovrebbero piuttosto dire: esiste il male, quindi Dio è; poiché l'esistenza del solo bene porterebbe a divinizzare il mondo e deporrebbe l'inutilità di Dio. La presenza del male prova il carattere limitato, deficiente, contingente della realtà creata, la quale così esige una Perfezione che la spieghi.

Ciò si applica particolarmente all'uomo. Se non vi fosse il male morale, opera della volontà peccatrice, l'uomo, fruendo di ciò che i mistici definiscono *la libertà dei figli di Dio*, crederebbe di poter fare a meno di Dio; egli si farebbe Dio, mentre l'esperienza della sua libertà peccatrice lo obbliga a riconoscere la sua dipendenza. Egli è libero ad immagine di Dio; ma gli resta da conquistare Dio. In che cosa consiste propriamente il male umano? Nel turbare liberamente il piano divino nell'uso di se stesso o nell'uso delle cose. Vi è una *sofia* che presiede all'ordine universale; il peccato vi apporta un perturbamento. Il suo effetto in noi è di dissociare il nostro essere interiore e di crearvi un polizoismo distruttore della nostra unità spirituale. E' ciò che rappresenta, nell'opera del romanziere russo, l'immagine del *Doppio*, che in essa ritorna assai frequente. Il peccato è per lui essenzialmente brutto, e anche ridicolo, in quanto caricatura di Dio, sostituita alla sua immagine.

Il male è; ma lo scopo della vita umana sulla terra consiste nell'arrivare, attraverso il male, alla felice liberazione, e, in rapporto ai nostri legami fra noi, alla « grande, universale armonia; l'accordo definitivo e fraterno di tutte le razze della terra sotto la legge evangelica del Cristo »[8]. Vi è una solidarietà della natura e dell'uomo nel bene e nel male, per il peccato e per il perdono. « In verità, ciascuno è colpevole davanti a tutti, per tutti e per tutto ». « Uccelli di Dio, allegri uccelli, perdonatemi, perché io ho peccato anche contro di voi, e se io ho peccato contro tutti, tutti mi perdoneranno. Ecco il paradiso »[9]. Ciò significa che il paradiso, per Dostoievski come per tutti i pensatori cristiani, consiste nella armonia finale di tutti gli esseri uniti alla loro prima Fonte, la quale è anche il loro fine. Per di più lo scrittore non ammette che per il bene del suo universo Dio sacrifichi la minore creatura ragionevole. La sofferenza di questa deve giustificarsi in se stessa, per se stessa. In ciò anche Dostoievski è cristiano.

Soltanto ciò è lontano; il piano creatore è stato sconvolto. Il peccato originale è una realtà formidabile. In nessun luogo più che nelle opere del nostro romanziere se ne denunciano gli effetti. Rousseau ha in parte ragione quando attribuisce i mali umani alla diserzione dalla natura. Quando ci si ingolfa nelle città nelle quali si conduce una vita fittizia, ci si espone all'invasione di pensieri folli, di criminali suggestioni. Ma

---

[8] *Diario d'uno scrittore*, t. III, p. 395.
[9] Racconto di Zosima in *I fratelli Karamazof*.

la sostanza delle cose non è in ciò; bisogna scavare maggiormente. Si tratta insomma della rottura dell'uomo con se stesso e con il suo Dio. L'uomo dotato di libertà, ha disertato la via del bene e ha trasformato la sua libertà in arbitrio. Caduto nel male ne è divenuto lo schiavo. Bisogna che egli risalga verso la libertà vera, la quale è la libertà nel bene e ciò non può fare se non attraverso una sofferenza redentrice; è per questo che il Cristo, che rappresenta tutta l'umanità, ha dovuto farsi uomo di dolore, e ci invita a seguirlo per cooperare con lui al nostro proprio riscatto e a quello dell'umanità. E' evidente come Dostoievski si mantenga in tutto ciò, a differenza di Tolstoi, nelle vie del cristianesimo. E in queste vie egli si trova ugualmente, per quanto vi entri una parte di fantasia, per ciò che dice dei rapporti umani con la vita animale in conseguenza del primo peccato. « Il mugico percuote con accanimento un piccolo cavallo sovraccarico; e percuote senza sapere ciò che fa; egli frusta i suoi dolci occhi »; ora, i rapporti edenici erano ben diversi: « Guarda attentamente il cavallo o il bue; considera la loro fisionomia: quale dolcezza, quale attaccamento al loro padrone, quale mansuetudine, quale confidenza, quale bellezza! »[10]. E non c'è oggi una segreta armonia fra la natura vivente e lo stato delle nostre coscienze? « Gli uccelli, il fanciullo, e tutti gli animali che vi circondano si sentirebbero più a loro agio se pure voi foste più conformi alla bellezza della vita »[11].

Avendo rifatto a modo suo la storia della caduta e descritto le sue conseguenze sotto la forma di un sogno, Dostoievski fa dire al suo eroe queste parole assai significative delle sue proprie tendenze: « Andavo in mezzo a loro torcendomi le mani e piangevo su loro; ma io li amavo forse più di prima, quando i loro volti non conoscevano ancora il dolore e quando erano innocenti e così belli! E ripresi ad amare la loro terra insudiciata da loro più ancora che ai tempi nei quali essa era un paradiso, unicamente perché il dolore vi era apparso »[12]. Nel pensiero dell'autore ciò non è un dolorismo inumano; si tratta di una conseguenza della convinzione secondo la quale senza dubbio la caduta è un allontanamento dalla vita e un avvicinamento al nulla; ma che al tempo stesso è un passo avanti nel senso delle più profonde possibilità dell'uomo e della sua ultima salvezza. Sta qui un'idea chiave sulla quale dovremo ritornare. Ma fin d'ora appare che l'universo di Dostoievski sarà ben diverso da quello dell'antica Grecia, e anche da quello dei classici francesi così spesso influenzati dalle visioni antiche. L'uomo che egli concepisce non è l'animale ragionevole aristotelico, né il pensatore cartesiano; è un essere misterioso alla superficie del quale si manifestano i fenomeni che si definiscono normali, che si calcolano, si classificano e che realizzano un destino « ragionevole », ma le cui profondità sono piene d'irrazionalità, di tendenze al disordine e all'anarchia del volere, alla sofferenza e alla catastrofe.

Dostoievski vede ciò da russo, e lo sa bene; ma egli pretende di vederlo anche da uomo; e in vero egli ci scopre aspetti della vita assai

---

[10] Parole di Mitia in *I fratelli Karamazof*.
[11] *Ibid.* Discorso dello staretz Zosima.
[12] « Il sogno di un uomo ridicolo », nel *Diario di uno scrittore*.

autentici. Egli li scieglie, li isola, li esagera fino all'esasperazione, ma non li crea. La psichiatria è anch'essa umana.

Una delle più profonde caratteristiche del personaggio peccatore in Dostoievski, consiste nell'esercitare nell'amore del male una specie di frenesia della libertà, una volontà dell'inverosimile e dell'eccessivo, dell'anormale, attraverso il quale l'uomo si afferma nella sua autonomia, sfidando la terra e il cielo, e finanche la sua propria felicità. Poter fare del bene e del male da soli, macchinare duramente la propria perdita, e ciò arbitrariamente senza motivo a riguardo di sé o di altri, semplicemente perché lo si vuole e perché la potenza di questa volontà sarà tanto più evidente in quanto essa non sarà trascinata da un peso, non significa forse essere eminentemente libero, essere mirabilmente se stesso? Ciò è temerario se si vuole; ma l'orgoglio libertino accetta la follìa come il resto, e ciò è nella natura.

L'eroe di Dostoievski vorrebbe essere libero di non essere nato. Volentieri direbbe con Childe Harold: « Formare un anello, mio malgrado, della catena degli esseri, è la cosa che mi pare odiosa nella natura ». Non potendo sciegliersi all'inizio, egli vuole almeno essere libero da ogni regola, da ogni inquadramento sociale, da ogni legge. L'arbitrio è la sua legge, poiché è egli stesso, egli in quanto libertà pura.

L'uomo ama naturalmente l'infinito, e non vi è infinito nel peccato, questo infinito che è inseparabile dall'atto libero. Sbagliare infinito non è forse che un errore transitorio. Il vero infinito è sulla stessa linea; un po' più lontano; oltre il dolore. Ecco perché il romanziere rifiuta di avvilire il male, per quanto egli lo condanni più severamente di altri. Egli vi vede, come nel bene, una manifestazione di ciò che vi è in noi di più profondo. Agisco arbitrariamente: dunque esisto, e se esisto spiritualmente, vi è un rimedio; attraverso la sofferenza che il male provoca sempre, arriverò al bene. Il mio particolare inferno è per me un presagio del cielo. Ecco perché, posto fra l'adorazione e il sacrilegio, l'eroe di Dostoievski scieglie per istinto il sacrilegio, per arrivare attraverso la sofferenza, all'adorazione.

Si capisce che sarà necessario pagare. La concezione del male e del delitto che si fa Dostoievski è profondamente ostile a quella che tendeva a generalizzarsi al suo tempo, a quella cioè secondo la quale il delitto è una idiosincrasia, o meglio, l'effetto dello stato sociale reagente sull'individuo, di modo che l'idea di castigo non aveva più base, se non come una vaga idea di difesa, senza carattere morale. Per lui, che crede appassionatamente alla libertà individuale e alla responsabilità, una siffatta teoria reca ingiuria all'uomo; essa non tende a governarlo talvolta che avvilendolo. Volentieri egli avrebbe esagerato il richiamo alle severità vendicatrici, vedendovi un omaggio alla dignità umana. E questo, forse non senza qualche ragione, ha fatto parlare della sua crudeltà; ma a quale alta idea dell'uomo si riallacci questo modo di sentire è evidente. Egli non vuole che l'uomo si abbassi a credersi il trastullo di circostanze esteriori; egli deve prendere in mano e rivendicare il suo proprio destino. Se egli non lo fa, la causa forse sarà la falsa indulgenza della quale sarà stato l'oggetto. « Nel cuore di un criminale troppo facilmente assolto non si fa nascere che il cinismo ».

Per di più il castigo esteriore è soprattutto un simbolo; la vera sanzione del male, per Dostoievski, è interiore. L'uomo che abusa della sua libertà lavora contro se stesso e prova in se stesso gli effetti della sua prevaricazione. La sua coscienza ha di che punirlo ben più severamente della legge, la quale procurerebbe piuttosto al colpevole una specie di liberazione e sollievo. Senza questo, le sanzioni della legge potrebbero diventare odiose; esse infatti non sono proporzionate alle vere responsabilità di un'anima. Lo svolgimento del processo di Mitia Karamazof lo prova assai potentemente. Ma l'anima stessa, ansiosa di liberarsi dal male si offre ai colpi di questa giustizia imperfetta per trovare il suo proprio riposo [13].

E ciò è anche più vero quando si tratta di colpevolezze più tragiche. Nella confessione di Stavroghin, personaggio dei *Demoni*, l'effetto di pervertimento demoniaco è così potente che il male vi assume come una atroce grandezza. Si pensa al nostro Baudelaire. Il romanziere russo si compiace in questi estremismi della vergogna e non crede mai di essere andato troppo lontano, di essere disceso troppo in basso. E, certo, le sue evocazioni non sono affatto tentatrici; ogni lascivia, sia pure intenzionale, è lontana da lui; esse sono spaventevoli ed egli ne vuole dedurre il bisogno esasperato di redenzione; poiché per lui è ciò, l'uomo, e l'arte non fa che mettere a nudo ciò che una leggera vernice di civiltà o di convenienza ricopre. L'artista, qui, illustra a modo suo le parole di Sant'Agostino: « Ogni uomo può far tutto ».

Ma perché accanirsi così a descrivere il male? Vi è pure del bene. Sì, ma il bene non è così interessante; esso è normale e il nostro psicologo vuole soltanto penetrare gli abissi. Un uomo che intenzionalmente uccide suo padre e che si industria di farlo ammazzare da un altro, il quale sembrerà e crederà di agire spontaneamente; — un barbaro che viola una ragazzetta e che aspetta in una stanza accanto d'aver percepito il suo ultimo rantolo per andare a constatare che si è impiccata per disperazione; queste sono cose interessanti; ma più interessanti ancora sono il lento cammino del male in queste coscienze traviate, la scossa del rimorso e le conseguenze dapprima catastrofiche, poi, forse, benefiche. Vi è una strada che conduce dall'inferno terrestre al cielo; ma a zig zag, un zig zag di polvere.

Sarebbe un grave errore attribuire a Dostoievski la tesi, che è stata così frequentemente sostenuta ai nostri giorni, secondo la quale il male è uan esperienza da tentare, un arricchimento da procurarsi, a titolo di tappa, in una evoluzione verso il bene. Nulla è più lontano dal suo pensiero. Il male è il male, e chi si abbandona volontariamente al male non prepara affatto la sua ascesa, ma la sua schiavitù; egli è destinato a cadere sempre più in basso. Resta sempre tuttavia che da parte di Dio si approfitta del male; ma a condizione di odiarlo, e tale condizione non si realizza quando se ne fa l'oggetto di un calcolo. Dal male si ricava il bene in ragione del ribrezzo che verso il male si sente; ma compiere deliberatamente un atto in vista d'averne ribrezzo è semplicemente assurdo.

---

[13] Cfr. *Diario di uno scrittore*, t. III.

Sarebbe come se due amici decidessero di guastarsi per rendere la riconciliazione più dolce. E' vero che si è più uniti dopo aver avuto qualche cosa da perdonarsi; colui, però, che fa un calcolo di tale legge dell'amore, è un nemico dell'amore.

Per una ragione tutta simile, Dostoievski è agli antipodi di Nietzsche, il quale autorizza il superuomo ad uccidere i deboli per realizzare i suoi grandi fini. Non vi è scopo contro la legge, e la legge è il rispetto e l'amore dell'uomo immagine di Dio, a qualunque grado di avvilimento egli si trovi. Tale è precisamente il soggetto di *Delitto e Castigo*, nel quale si fa vedere che la creatura più vile, anche la più spregevole non può essere sacrificata a un sedicente progresso dell'umanità; poiché questo progresso aleatorio e vago non rappresenta che un'idea astratta, mentre una persona umana è cosa concreta e sacra. Colui che ignora questa regola, come il Raskolnikof del romanzo, dovrà riconoscere alfine che non soltanto non ha realizzato il superuomo, ma anche che egli ha ucciso se stesso invece della sua vittima.

Alcuni critici, è vero, si sono ingannati qui sull'intenzione dell'autore. Attribuiscono a Dostoievski la difesa di Raskolnikof in favore del superuomo. Ma si tratta di un controsenso. L'autore fa confutare Raskolnikof dal giudice istruttore Zametov, il quale gli pone la seguente domanda, in effetti, assai imbarazzante: In che cosa si possono riconoscere questi uomini straordinari che voi dispensate dalla legge comune? Nascendo portano forse un loro certificato sotto forma di un segno particolare? Bisognerebbe dar loro un abito a parte, poiché in caso di confusione l'errore sarebbe grave. E ditemi, continua il giudice, ve ne sono molti di questi uomini. Perché se ve ne sono molti, dovete confessare che ciò non può passare senza fastidio. Raskolnikof, da parte sua, non vede difficoltà a tutto ciò; ma è evidente che l'autore ve ne vede e che egli non si addossa la teoria sovversiva. E ciò, fra le altre cose ha ben visto Nicola Berdiaeff. [14]

Nell'opera, *I demoni* il tema è ripreso e applicato alle superumanità collettive così come a quelle individuali. In quest'opera si denuncia tutta l'inumanità e tutto l'orrore del preteso umanesimo marxista, il quale abbassa l'uomo allo stato di strumento di una idea arbitraria, idea che consiste nel fare dell'uomo un Dio. Non vi è che un Dio e egli solo dispone della vita umana. Colui che pretende di arrogarsi questo diritto al suo posto, è il nemico di tutta la creazione.

Resta che secondo Dostoievski il bene dell'anima non può essere attinto che attraverso il ministero della sofferenza, la quale è essa stessa il prezzo del peccato. Da ciò risulta una quasi necessità di questo per il bene stesso di chi lo commette. Ed è in tal modo che il nostro pensatore si ripropone il caso così controverso e così misterioso del peccato originale. Perché il Dio eterno ed eternamente chiaroveggente ha permesso una simile caduta all'origine stessa della sua opera? Perché la redenzione nel dolore doveva portare l'umanità generosa più in alto di sé stessa, in unione col suo Redentore. Si tratta insomma della tesi

---

[14] Cfr. Nicola Berdiaeff, *Lo spirito di Dostoievski*, 1929, ed. Saint-Michel.

della liturgia cristiana: « *O benefica colpa! O veramente necessario peccato d'Adamo...* ».

Dostoievski, dice Gide, « è stato tormentato durante tutta la sua vita dall'orrore del male e insieme dall'idea della necessità del male ». « Egli ci fa comprendere come l'uomo non sia mai più vicino a Dio di quanto attinge l'estremo dell'affanno. Soltanto allora sgorgherà questo grido: Signore, da chi possiamo andare? Tu hai le parole della vita eterna » [15].

Paradossalmente, bisogna confessarlo, il romanziere russo applica la sua teoria del peccato all'ateismo stesso, questo peccato dello spirito che è così spesso in relazione con quello del cuore. « Un ateismo completo, osserva, occupa il penultimo piolo del punto culminante della fede perfetta. Il superarlo o no è un'altra questione; ma ciò è molto meglio dell'indifferenza.

Quanto alle disposizioni che una illuminazione dell'anima suppone attraverso questa svolta, quanto agli stati intermediari che si propongono, si può averne un'idea da ciò che il santo monaco Tikon dice al criminale Stavroghin: « Se avete fede di poter perdonare a voi stesso, e di ottenere il perdono con la sofferenza; se vi proponete un tal fine con fede, allora voi siete già un credente. Come avete potuto dire dunque di non credere in Dio? » [16]. Per Dostoievski l'anima immortale è nell'uomo il testimonio di Dio. Chi crede veramente alla sua anima crede in Dio, e chi è fedele alla sua anima è fedele a Dio, quand'anche non lo conoscesse con il suo nome.

Non credo molto necessario dire, dopo quanto precede, che secondo Dostoievski la credenza religiosa è indispensabile alla soluzione del problema del male e la vita religiosa alla sua guarigione. Egli non crede affatto alla vita razionalizzata, al paradiso socialista così in auge ai suoi tempi, al progresso regolare e crescente del quale egli vede intorno a sé i profeti. Quello che egli definisce « l'uomo del sottosuolo », l'infelice peccatore, turberà sempre questa sapiente organizzazione, ed egli non è lontano dal rallegrasene. « Egli desidera, afferma l'eroe dello *spirito sotterraneo*, la scempiaggine più nociva, l'assurdità meno pratica, al solo fine di unire l'elemento pernicioso delle sue fantasie a tutta questa cagione positiva. Egli ci tiene ad affermare la sua fantasia e la sua sciocchezza, per convincersi che gli uomini sono uomini, e non i tasti di una tastiera ».

Sì, gli uomini sono uomini, e questi uomini sono peccatori. La scienza positiva e il « progresso » non li salveranno. « Una delle cose che più m'inquietano quando penso al nostro avvenire, è il progresso della mancanza di fede. L'incredulità nell'immortalità dell'anima si sviluppa sempre più: l'indifferenza per l'idea suprema della vita umana, l'immortalità, diviene generale. Si verifica sopratutto nella nostra alta società russa, è più evidente da noi che in ogni altra parte dell'Europa. Né l'uomo né una nazione può esistere senza questa suprema credenza...

---

[15] A. Gide, *Dostoievski*, p. 248, Plon ed.
[16] *La confessione di Stavroghin.*

Tutto il male risiede nella perdita della fede nell'immortalità dell'anima » [17].

Gli è che per lui l'idea dell'immortalità è legata a quella del bene e del male. Così noi abbiamo visto Lachelier affermare che senza questa credenza una morale non è più di una *storia naturale*. Senza immortalità, come senza Dio, non vi è più né bene né male; ma non vi è neppure vita umana. « L'idea dell'immortalità, è la vita stessa » [18]. E l'autore non vuol dire che la vita eterna sia necessaria come sanzione dopo il fatto, con effetto retroattivo procurando l'opera buona e scartando la cattiva, per timore di castigo. No, l'idea è più profonda; si tratta di dare al bene un significato, un saldo fondamento, i quali non si trovano che nella concezione dell'anima figlia di Dio e come lui immortale. Nell'assenza di questa duplice qualifica, che in realtà non è che una, l'anima è abbandonata all'arbitrio, è votata all'infelicità. Altrove, in una lettera a Kaveline, lo scrittore professa che i principi morali derivano tutta la loro autorità dal sentimento religioso, e che è impossibile giustificarli con la sola ragione. Le idee morali, egli dice, « concernono mondi nei quali la ragione non penetra » [19]. Si potrebbe discutere, filosoficamente, questo esclusivismo religioso riguardante la morale. Lachelier ha esagerato, come esagera Dostoievski, come ha esagerato Pascal quando dice che vi è una giustizia « dal momento che è piaciuto a Dio di rivelarcela ». La giustizia non ha bisogno, assolutamente parlando, di essere rivelata; la stessa religione attraverso i suoi migliori organi, afferma i diritti della ragione in simile materia. Ma ciò che è vero e che importa, è che questa autorità della ragione è senza forza attiva, e da altra parte facilmente errante. Ed a ragion veduta perciò, Dostoievski dichiara l'umanesimo razionalista incapace di risolvere il problema del destino umano e di dire alcunché di decisivo riguardante il male umano.

Tutta l'opera di Dostoievski esprime il dramma dell'anima umana senza Dio e senza immortalità; ed essa tende a dimostrare attraverso i fatti che, senza questa duplice credenza, all'uomo non rimane che suicidarsi, perché egli ha perso le sue ragioni di vivere, e che d'altra parte è inutile per lui cercare un'evasione nella vita dei sensi, o in generale in una vita di cui tutti gli oggetti sono mortali come egli stesso è mortale. Lo scrittore ha cercato di scoprire e di mettere in azione sotto i nostri occhi i moventi psicologici del delitto, i terrori che l'accompagnano e le spaventose conseguenze che ne derivano. E più generalmente ancora egli ha voluto, con i suoi mezzi, dare del male la visione che ne offrono, con la loro torsione e con il loro atteggiamento insieme tragico e prostrato, le *Tre Ombre di Rodin*, sul frontone della sua *Porta dell'Inferno*.

Egli tuttavia non perde mai di vista, malgrado tutte le forme di degradazione che descrive, ciò che di nobile rimane sempre, nell'anima umana, e le sue fonti inestinguibili. « Il male non sopprime mai totalmente il bene », dicono i Dottori cristiani. Questo potente artista ha, si può dire, un duplice ideale: l'ideale del male, satanico, degno di Sodoma

---

[17] *Diario di uno scrittore.*
[18] *Ibid.*
[19] Cfr. *Diario intimo*, 1880.

e di Gomorra, e l'ideale del bene che gli rappresentano il Cristo e la Madonna.

Alla sua morte, Tolstoi scrisse così a Strachov: « Non ho mai visto questo uomo; non ho mai avuto rapporti diretti con lui; ma ora che egli è morto comprendo che mi era il più vicino di tutti gli uomini, il più caro, il più necessario. Non avrò mai la tentazione di paragonarmi a lui. Io non posso che ammirare ciò che egli ha fatto, e nutrirmene. L'arte e l'intelligenza possono ispirarmi invidia; ma un'opera sgorgata tutta dal cuore non può darmi che una profonda gioia » [20].

Omaggio di un conoscitore, e tanto più sorprendente in quanto le idee religiose dei due uomini sono assai diverse, come si è potuto vedere. Ma i punti d'incontro fra i due sono di fondamentale importanza e costituiscono un prezioso contributo per lo spirito umano.

---

[20] Citato da Ossip-Lourie, *La psicologia del romanzo russo nel secolo XIX*, p. 191, Alcan ed., 1905.

ALCUNI RECENTI DUALISMI

Il grande romanziere inglese H. G. Wells (1866 - 1946) ha proposto nella sua opera *Dio, l'invisibile Re,* (1917) una nuova religione che doveva, nel suo pensiero, sostituire l'antica, per il fatto che il problema del male, non risolto dal cristianesimo, lo sarebbe stato per mezzo della nuova concezione. H. G. Wells distingue a questo proposito due divinità delle quali egli trascura di precisare i rapporti sul piano della metafisica generale. Vi è il Dio-Natura, creatore e agente del cosmo, la cui azione tuttavia concerne l'esteriore soltanto, estraneo ai movimenti della nostra anima e incapace di procurarci la felicità. Quello, per altro, non è il vero Dio, per quanto sia già più di un Demiurgo dal momento che crea.

Il vero Dio è il Dio del cuore, il Dio della coscienza morale, e, dal momento che l'umanità è peccatrice, il Dio redentore. In lui possiamo confidarci, non però come ad una onnipotenza. Questo Dio buono si adopera con sforzo a liberare lo spirito dai legami della natura, a difenderlo contro se stesso e a promuovere il suo progresso. Dall'altro, il Dio universale, non possiamo attenderci nulla né gli dobbiamo nulla; ma il Redentore ha diritto alla nostra obbedienza e al nostro amore. Con lui e con i suoi uomini fedeli noi siamo chiamati a rinnovare il mondo.

Come si vede, l'ispirazione è elevata; ma noi vorremmo chiedere a Wells dove egli ha preso le sue informazioni in simile materia. La divisione è veramente troppo facile. Dividere Dio perché vi sono due apparenti aspetti della realtà, è un'audacia un poco arbitraria, e una metafisica appena attenta non se ne accontenta affatto. *La Guerra dei Mondi* è un bel tema che il nostro geniale romanziere ha svolto con potenza; ma la guerra del bene e del male nell'unità dell'Essere ha ispirato meno bene il suo estro. Già il suo *Saggio di Storia universale* si mostrava ai nostri occhi di una grande debolezza rispetto ai suoi lavori d'immaginazione.

Assai più approfondito è il lavoro di Emilio Lasbax, tesi sostenuta nel 1919 davanti alla facoltà di Lettere di Lione, pubblicata in questo stesso anno presso Alcan, il cui apparato scientifico merita stima. Lasbax mette innanzi tutto a profitto la biologia, la patologia, la batteriologia, la medicina, e in tutti questi campi egli crede di costatare l'intervento dei due principî contrari. Il cuore e il cervello si oppongono l'uno all'altro; il sistema cerebro-spinale si oppone al gran simpatico, e

il dualismo continua fino alla cellula vivente e al protoplasma. In seguito egli, per l'esame del mondo inorganico, chiama in causa i principî della moderna energetica e della meccanica. La critica dell'attrazione newtoniana e dei turbini cartesiani gli fa riconoscere in seno alla natura generale la presenza di un principio di distruzione e di male di cui l'attrazione è il tipo, giusta l'inverso delle concezioni che in esso vedono il principio di costruzione dei mondi.

Passando quindi allo studio dei piani di durata, conformemente alle visioni bergsoniane, Lasbax oppone la durata istantanea dell'atomo alla durata infinita, limite che attinge il Principio del bene, sede della Vita prima.

Da questa ricerca lentamente condotta, l'autore pretende di ricavare una metafisica che è stata avvicinata all'emanatismo alessandrino e insieme all'evoluzionismo moderno [1]. Quanto alla nostra ricerca, l'idea generale consiste nel vedere all'opera nel mondo una Volontà di vita, forza di espansione e di perfezionamento senza limite assegnabile, e d'altra parte una volontà di morte che tende alla concentrazione limitatrice, all'individuazione. Poiché, secondo Lasbax, tutto ciò che tende ad individuare la vita: il nucleo della cellula, il sistema nervoso centrale, l'intelligenza, la memoria, deve essere ricollegato alla Volontà di morte, in quanto essa si oppone ad una evoluzione estensiva e liberatrice.

Nell'intenzione del pensatore, queste due volontà contrastanti non impediscono all'universo di riferirsi ad un unico Principio. Egli nega di ritornare ad un grossolano manicheismo, non affermando affatto, dice, un dualismo primordiale e quasi *ex aequo* all'origine del bene e del male. « L'unità è all'origine, e la dualità non è che derivata, dal momento che essa risulta dalla scissione dell'essere creato sotto l'influenza d'una volontà negativa » [2]. Sta bene. Ma donde viene questa volontà negativa, e soprattutto che è essa? Tutta la sua realtà, si suggerisce, è nella tendenza che si esercita nell'universo contro la volontà buona e unificatrice del Primo Principio. Si trascura di dire ciò che può essere questa volontà senza sostegno, questa tendenza senza soggetto dal quale essa emana, all'opposto della tendenza propria di ciò che essa corrompe. Qui si rimane nella indecisione, e fino alla fine, persiste l'imbarazzo.

Supponendo che questa volontà malvagia abbia qualche realtà, è essa creata con la sua natura malvagia? In questo caso essa accusa il Primo Principio e in qualche modo si ritrova in lui. Se poi, al contrario, questa volontà, creata buona, non diventa cattiva che per una libera iniziativa, tutta la tesi faticosamente costruita porta a scoprire nel mondo una specie di Satana, senza alcuno di quei caratteri cosmologici ritenuti scoperti dall'autore.

A ciò Lasbax risponde assai faticosamente e oscuramente, assicurando che la sua « volontà di odio e di morte », caratterizzata, come si vede, assai tragicamente, non è tuttavia che « un infinito negativo ». Che vuol dire? Si tratterebbe del non-essere platonico, infinito negativo anch'esso, o della *privazione aristotelica?* Non vi si troverebbe nulla

[1] Cfr. F. Vial, *Revue des Sciences*, 1922, p. 21.
[2] *Il problema del male*, p. 342.

da ridire; ma si domanderebbe di esserne assicurati, e si è obbligati a constatare che le tendenze dello svolgimento sono ben diverse. In effetti il risultato dell'accostamento dei due principî è, ci si dice, « la produzione, o se si vuole, la creazione di un immenso organismo: il mondo, fenomeno paragonabile alla procreazione di un individuo, dovuta a due preesistenti procreatori » [3]. Non è evidente che si ha che fare con due principî primordiali, l'uno buono, l'altro cattivo, dei quali la creazione è l'opera comune?

È vero che si aggiunge, senza che si possa vedere chiaramente come ciò si accordi, che, essendo il bene solo principio di vita e non tendendo il male che alla diminuzione di questa vita, non vi è, propriamente parlando, procreazione, ma « soltanto creazione, cioè espansione del Bene originale, della vita immortale o dell'Amore infinito » [4].

In questi casi, la presenza del male nel mondo deve essere considerata come una specie di caduta. « Ecco, leggiamo, come la creazione si trasforma immediatamente in una caduta, e questa caduta che proietta la vita nello spazio e nel tempo diviene il punto di partenza dell'evoluzione, del processo, cioè, di purificazione dal male » [5].

Così, Lasbax, sembra accostarsi a Renouvier; ma in lui la caduta non ha il carattere d'un fallo; è un semplice avvenimento ontologico, e l'idea di giustizia, l'idea di redenzione propriamente detta, non vi figura affatto.

Tutto considerato, e dopo aver letto *Il Problema del Male* con tutta la benevolenza possibile, con interesse per di più, si rimane sotto l'impressione di un dualismo temperato e impreciso, nel quale, per altro, si trova sconosciuta la trascendenza divina, in quanto si passa con una rigorosa continuità dalla base al sommo delle cose. Donde il pericolo di panteismo o di materialismo, come corse il rischio di cadervi Sant'Agostino nella sua gioventù, prima che il principio d'*analogia* l'avesse liberato dai legami della continuità ontologica.

Abbiamo già rivolto questo rimprovero alla dottrina di Leibniz. Ma allora avevamo davanti a noi un pensatore armato d'un'altra potenza metafisica e conoscitore degli scoscendimenti, dei quali aveva intorno a sé molti tipi.

---

[3] *Ibid.*, p. 428.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 429.

L'ESISTENZIALISMO

L'attuale forma dell'esistenzialismo, di quello almeno che mena scalpore e assume l'aspetto, per quanto esso sia così poco umano, di un nuovo umanesimo, è nato dall'angoscia contemporanea, così come abbiamo visto nascere, nei tempi succedutisi alle guerre dell'Impero, il pessimismo del secolo XIX.

Ma la dottrina in se stessa è assai più antica; e a dire il vero non è una dottrina; si tratta di una tendenza, di un atteggiamento di cui partecipano molte dottrine assai differenti, le une atee, le altre religiose, i principî delle quali, talvolta trascurati, talvolta posti in evidenza, risalgono così lontano nel tempo quanto lo spirito umano.

Prima di distinguere i diversi aspetti dell'esistenzialismo in rapporto con il nostro problema, desideriamo dare un'idea generale dei suoi caratteri, che si oppongono a ciò che vien definito intellettualismo, razionalismo, filosofia dogmatica, filosofia oggettiva, ecc.

Il primo carattere da rilevare, favorevole, questo, e tale da rallegrare il pensatore, come che sia delle esagerazioni e deviazioni che potranno sopravvenire in seguito, è quello di perorare e di praticare il ritorno al concreto, e specialmente al concreto umano, mentre i pensatori puri, dei quali il tipo è Hegel, tendono ad annegare l'universo e l'io umano in un mare di concetti astratti [1].

Tale è il significato più immediato dell'affermazione esistenzialista che l'esistenza precede l'essenza. Essa la precede soprattutto per il metodo, e di ciò nessuno può dolersene. Maine de Biran o Pascal sono pensatori tanto autentici quanto Descartes o Platone. Quanto alla opportunità, è certo che un periodo angosciato come il nostro è più favorevole alla fioritura di filosofie del concreto, mentre i periodi felici si aprono volentieri a pensieri sistematici, più sereni e più oggettivi.

Questo tuttavia non è il punto essenziale. I punti di partenza e il metodo sono una cosa; le dottrine ne sono un'altra. Dal punto di vista

---

[1] Gli esistenzialisti, a causa del carattere soggettivo della loro ricerca, amano prendere a prestito dei modi di espressione extra filosofici: romanzo, teatro, giornale, cinema. In effetti, il linguaggio filosofico, essendo sempre e necessariamente di forma oggettiva, tradisce in ciò lo spirito della loro ricerca, mentre le suggestioni dell'arte, le descrizioni romanzate, l'azione teatrale ecc. hanno probabilità di evocare maggiormente la soggettività che si tratta di esplorare e di manifestare.

della dottrina, l'esistenzialismo ha tendenza a studiare l'individuo umano precisamente come persona concreta, l'*Ego*, più che l'*Io* astratto e, *a fortiori*, più che l'Uomo. L'individuo di fronte a se stesso cerca qui di comprendere la sua propria condizione, la sua propria consistenza, il suo modo di inserzione nell'ambiente reale, e per conseguenza le sue ragioni di sperare o di disperare di sé e del suo destino.

Lo studio della realtà universale non è per ciò escluso; ma lo si concepisce in rapporto all'uomo e in funzione di una esperienza realmente vissuta. Quanto ai valori di vita, invece di conchiuderli con un sistema metafisico o cosmologico, si vuole che la libertà se li dia a se stessa o in ogni caso li riconosca con il suo proprio sforzo. Si conta così di ottenere una ontologia e una morale *vissute*, e non soltanto *costruite*, la vita stessa, ben analizzata e in piena coscienza di se stessa, conferendo loro la loro autenticità, la loro verità.

L'esistenzialista non vuole più perdersi in un ambiente che non domanda che di ghermirlo come un qualunque elemento cosmico, una « muffa », direbbe Taine. Egli è ciò, quando lo si guarda dal di fuori, a partire dalla nebulosa, o dalla idea di Essere: così egli vuole guardarsi dal di dentro, vedersi e sentirsi vivere, e poi agire al di fuori come un « universo in espansione ».

Oggettivarsi è il peccato della coscienza, dice Jaspers; allora si è come proiettati al di fuori, non vivendo più in sé, saltellando di oggetto in oggetto, in un continuo *divertimento*, dimentichi della propria persona, come quel consigliere aulico di Kierkegaard, il quale aveva fatto così numerose visite che aveva dimenticato il proprio nome. Siffatti esseri *vivono*, se si vuole, ma non *sono*. Si tratta di *essere;* si tratta di esistere; ora « il mio essere non è la mia vita », dice Gabriel Marcel [2].

Questa trasposizione di punto di vista implica una specie di resistenza al flusso dell'io nella durata irreversibile. Il tempo ci trascina e se il nostro spirito lo segue, non può essere che continuamente alienato, decentrato, spersonalizzato, spinto al caos degli elementi di questo mondo e al nulla di sé. La *conversione* esistenzialista mette fine a questo assorbimento e a questa continua deriva. Il pensatore è riportato a se stesso. D'altra parte quando egli studia l'esterno, non lo fa più da semplice spettatore; egli si sente impegnato nell'oggetto della sua ricerca; si gioca il suo destino; il dramma del mondo lo concerne ed egli ne subisce gli orrori; egli « cerca gemendo ». Per questo aspetto, la sua attività è una attività religiosa. S'accontenterà, in favore dell'atteggiamento, di non sacrificare l'oggetto! E' ciò che fa in parte l'esistenzialismo, fino qui ambiguo, di Heidegger, e intieramente l'ateismo di Sartre; ma non si tratta più di esistenzialismo nella sua prima natura, bensì di una imperfetta applicazione o di una deviazione.

Tanto vero che tutta la scuola si richiama a Sant'Agostino, l'amante di Dio e l'innamorato di unità vivente fra la creatura e la Causa Prima. Talvolta vi è qualche equivoco in questo accostamento. Si osserva che la dottrina di Agostino sembra fare corpo con le sue stesse *Confessioni;* ed è vero; ma ciò non impedisce che nel corso delle con-

[2] Gabriel Marcel, *Posizioni e approcci.*

fessioni Agostino non si abbandoni ad una quantità di quelle speculazioni *oggettive* che l'esistenzialismo ripudia. Comunque è certo che « il ritorno al cuore » è autenticamente una tendenza agostiniana e che in ciò esiste una parentela fra Agostino, Pascal, Kierkegaard o Newman.

È tradizione presso gli esistenzialisti e i loro simpatizzanti opporre, a questo riguardo, Sant'Agostino a San Tommaso. La qual cosa non è senza fondamento; poiché San Tommaso, in ragione del suo aristotelismo di tendenza fisicista e biologica, è certamente più *oggettivo* del suo illustre predecessore. Ma vi sono molte esagerazioni in questa opposizione. Tutti i punti di vista agostiniani senza eccezione, hanno il loro posto nella sintesi tomista, a meno che non siano aberranti, troppo tendenti all'idealismo platonico, lontani dalle autentiche constatazioni dell'esperienza. Sarà pure necessario ritornare a questo spirito di sintesi, il quale in definitiva è il vero. E non è questa una ragione per negare il loro diritto a punti di vista particolari, infinitamente preziosi in se stessi, più opportuni forse dei loro contrari in certi momenti della storia, e che concorrono potentemente ad arricchire questi ultimi, a condizione di contraccambio.

La scienza è vasta. Lo spirito umano tende invincibilmente all'unità. L'esistenzialismo, dal suo punto di vista limitato, non rimpiazzerà da solo la conoscenza *oggettiva*. Quando si vede Kierkegaard denunciare anticipatamente i « professori » che tenterebbero di classificare le sue idee in « sezioni, capitoli e paragrafi », ci si dice che a quelle idee, per preziose che esse siano, manca sicuramente qualcosa. E quando si vede Gabriel Marcel deciso ad « approfondire » piuttosto che a comprendere, ci si rallegra se tale è la sua forma di spirito: dei buoni risultati sono già stati ottenuti e lo saranno ancora, si spera, con questo metodo; ma non ci si può trattenere dal protestare quando egli confessa la tentazione — che d'altra parte non è una dottrina — di trovare « un po' ridicolo » lo sforzo dei grandi spiriti di tutti i tempi, che hanno cercato di contenere tutto il reale in una reticella di pensieri, che lo stringono, non riuscendo a esaurirlo. E' quella una bella avventura, e gli studi parziali più spinti e più suggestivi non la sostituiscono.

Se si vuol ben guardare al fondo delle cose, senza lasciarsi trascinare dalle correnti della moda o dell'attenzione specializzata delle scuole, si constaterà che né l'esistenzialismo né il suo vituperato contrario, l'oggettivismo, non esistono né sono mai esistiti allo stato puro. Non li comporta lo spirito umano, le esigenze del reale li superano tutti e due, e però più di tante discussioni esclusive sarebbe meglio lavorare in comune, ciascuno nel suo senso e secondo le sue proprie tendenze. Non vi è che da escludere gli esclusivismi dottrinari, come quello di Hegel, il quale immerge tutto nel senso dell'oggettività razionalista a spese del reale, o quello di Kierkegaard, il quale guarda tutto nell'interiorità e si rifiuta di contemplare l'universo.

Noi abbiamo parlato or ora, ma soltanto dal punto di vista del metodo, di questa famosa antecedenza dell'*esistenza* in rapporto all'*essenza*, di cui si fa tanto chiasso nel gruppo esistenzialista. Ma poiché vi è molto ondeggiamento fra i termini è pur necessario intendersi.

Vi sono quelli che restringono la proposizione al caso dell'essere libero, il quale ha il compito di farsi da se stesso, dicono loro, agendo. Vi è in ciò una grande verità. « Fare, e facendo *farsi* »; questa formula di quelli che sono stati chiamati i filosofi della libertà, i Sécretan, i Lequier, è una perla preziosa in filosofia. Ma quando i nostri esistenzialisti concludono che l'*essenza* umana deriva ad una dal lavoro a partire dall'*esistenza* iniziale, essi equivocano. Prima di lavorare e per lavorare bisogna essere qualche cosa, e questo qualche cosa è una essenza. Il « nulla » di J. P. Sartre non ha azione, e per altro molti esistenzialisti di cui noi parliamo sono estranei a questa chimera. E quel che essi vogliono dire lo esprime mirabilmente il celebre verso di Mallarmé:

Tel qu'en lui-même, enfin, l'éternité le change [3].

Alla fine dello sforzo morale è l'essenza acquisita, cioè l'essenza individuale nel suo libero svolgimento; all'inizio era l'essenza specifica ricevuta dai generatori. Ciò è semplice e vero; ed era inutile inventare, per esprimerlo, un paradosso verbale come questo: esistenzialisticamente l'*esistenza precede l'essenza*. Gli esistenzialisti sono come gli altri; portano nascendo la loro essenza umana; realizzano l'essenza dell'uomo come la stabiliva Aristotele: « animale razionale bipede... », definizione nella quale i punti di sospensione — che sempre ci si dimentica di rilevare — sottintendono tutti i caratteri secondari che derivano dall'animalità razionale quale l'ha realizzata la natura. Le parole sono parole. Fare se stessi liberamente è una bella metafora; ma non è che una metafora, e si ha il torto di volere definire così una dottrina.

Soltanto che un tale rilievo è lontano dall'esaurire la questione. Sta qui al fondo un problema metafisico, che ha diviso i pensatori in tutte le epoche. Quando si afferma che l'essenza precede l'esistenza, come gli esistenzialisti o i loro commentatori attribuiscono in blocco a tutti i filosofi detti *oggettivi*, si può voler dire che nella realtà stessa vi sono dei tipi o degli archetipi esistenti in sé e secondo i quali tutto nella natura si costruirebbe. Questo è Platone quale almeno l'ha compreso Aristotele o ha voluto comprenderlo. Va da sé che nessun moderno aderirebbe ad una tale proposizione. Nessuno pensa, in quel senso, che « i piselli nascano e si arrotondino secondo l'Idea del pisello », come scrive ironicamente J. P. Sartre. Non vi è in nessuna parte, neppure in Dio, un'idea oggettiva del pisello, secondo la quale prenderebbe forma il pisello. Le Idee divine, se ci si attiene a questa espressione che si presta a distinzioni assai delicate, sono le idee degli esseri reali, non dei quadri generici o specifici nei quali li collochiamo dal momento che, come dice Pascal, « la natura si imita ».

Ma in un altro significato, quando si afferma la precedenza della essenza nel vivente, si può voler dire che una certa idea immanente (l'*idea direttrice* di Claude Bernard) dirige l'evoluzione del vivente, compresa l'evoluzione del suo germe, e gli fa generare il suo simile; cosicchè se si chiama *essenza* questa idea immanente o l'idea creatrice che essa

[3] Tale che in lui stesso, infine, l'eternità lo muta.

sottintende, l'essenza precede l'esistenza dell'essere nuovo, poiché lo determina. Ogni generatore non genera qualsiasi cosa, bensì un prodotto di un certo tipo, essenza che necessariamente lo precede.

In questo senso, i piselli spuntano e si arrotondano secondo l'idea del pisello che è immanente al suo grano e che si manifesta in esso. E questo non ha nulla di incompatibile con ciò che dice in seguito J. P. Sartre, e cioè che « non si può affatto dire ciò che è un uomo prima della sua morte, né l'umanità prima che essa sia sparita ». Ciò è vero anche del pisello e della sua specie, malgrado la distinzione che si formula. Quello che permette di conciliare le due tesi, è la relatività dell'idea di essenza, che si applica differentemente secondo che si tratti della specie presa come tale, o degli individui che la incarnano ciascuno a modo loro, e che modificano questa maniera lungo tutto il loro svolgimento. Ed è anche la relatività della specie stessa, se si ammette la teoria evoluzionista. Da questo punto di vista in effetti, l'essenza umana o quella del pisello cambia continuamente, e non si può conoscere il loro stato ultimo che alla loro scomparsa, sia come individui, sia come specie.

Non vi è dunque motivo a discutere. Gli esistenzialisti sono costretti ad ammettere una certa preesistenza dell'essenza, a costo di negare le specie di esseri e la loro continuità relativa per generazione. E da parte loro i filosofi classici — salvo Platone (il Platone di Aristotele) — devono ammettere e ammettono che l'essenza individuale si modifica senza tregua e, in ciò che concerne l'uomo, liberamente, almeno per una gran parte. Se per di più sono evoluzionisti, essi ammettono anche che l'essenza specifica stessa segue l'esistenza relativamente alle sue variazioni.

Ora, bisogna pur confessare che nella filosofia personale di Sartre — che non bisogna identificare con l'esistenzialismo — tutto ciò può essere caduco in mancanza di presupposti che ci forniscono il senso comune e la scienza biologica. Se fosse vero, come afferma questo autore, che a rigor di termini l'uomo « dapprima non è nulla »; che egli « non sarà che in seguito, e che sarà quale egli si sarà fatto », si dovrebbe naturalmente concluderne che l'esistenza di quest'uomo, che non è nulla, precede l'essenza dell'uomo divenuto qualche cosa per opera sua propria. Ma che cos'è questa logomachia? Che cos'è questo essere che non è nulla e che da se stesso, liberamente, diviene qualche cosa? Qui si parla per non dire nulla, e, per quanta sottigliezza vi si introduca, un uomo di buon senso non si lascierà convincere.

In ogni caso non si impone affatto l'alternativa di passare di là o di cadere sotto il ridicolo dei « piselli che nascono e si arrotondano secondo l'idea — scioccamente compresa — del pisello ». In ciò che ci riguarda, ci atteniamo, a questo punto, a quello che hanno in comune San Tommaso e Claude Bernard. Abbiamo dimostrato altrove che le visioni di questi due grandi filosofi si ricongiungono [4]. Così siamo costretti a protestare quando, in un autore che crede di interpretare San Tommaso, leggiamo: « L'esistenza non lo interessa che come mezzo

[4] Cfr. *La filosofia di Claude Bernard*, Paris, Aubier ed.

per accedere alle essenze », poiché la verità è esattamente il contrario. Le essenze non interessano a San Tommaso che per arrivare, per quanto è possibile, a conoscere l'individuale, che è, egli dice, « il fine della conoscenza ». In morale più che altrove, la conoscenza ha per fine l'individuale, poiché si tratta allora di cagionare il comportamento del soggetto morale quanto alle sue scelte stesse, non quanto alle sue opinioni teoriche, ancorché siano quelle della sua coscienza. San Tommaso è, in ogni campo, il contrario di un « essenzialista » nel senso dogmatico del termine. Così egli vuole che si speculi sempre al contatto del concreto, come insegna *ex professo*, dicendo le sue ragioni, in uno degli articoli della sua *Somma* [5]. Lungi da noi l'affermare che egli l'abbia fatto nella misura in cui sarebbe potuto essere utile di farlo. Così siamo persuasi che il tomismo ha da guadagnare largamente da un saggio sfruttamento del nuovo metodo.

Abbiamo detto altrove che il tomismo ha fallito nelle sue crisi di adattamento a tutte le svolte del pensiero moderno [6]; e non è per negare oggi che esso abbia ad adattarsi o ad arricchirsi, diciamo più esattamente a spiegarsi sopra molti punti, al contatto delle preziose analisi esistenzialiste. Nella sua struttura stessa, e in virtù del suo metodo preso integralmente, ha in effetti di che espandersi in questa direzione come ha fatto — principalmente fino a qui — nel senso dell'oggettività costruttiva.

Quanto al cristianesimo, come religione, non si abusa dei termini se si dice che è esistenzialista per essenza stessa, e che lo si tradisce, come ha vivamente sentito Kierkegaard, quando lo si riduce a una dottrina astratta, oggettiva, alla quale si aderisce come si sottoscrive alla soluzione di un problema, e che si pratica ritualmente, e cioè esteriormente, senza impegno di tutta l'anima e di tutta la vita.

Il cristiano è impegnato ad assumere il suo destino con tutto ciò che ha di drammatico per la persona individuale più concreta, anima e corpo. La Chiesa, se è mal compresa e utilizzata soltanto come cornice esteriore, può sembrare favorire l'evasione della persona quale la intendono gli esistenzialisti. Si sa che i protestanti glielo rimproverano. Ma là dove il rimprovero è fondato, è che la Chiesa è stata male utilizzata e anzitutto mal compresa. Così come essa stessa si presenta è, al contrario, un rafforzamento della responsabilità individuale, come la dottrina della *comunione dei Santi*, espressione della sua essenza più profonda, implica l'impegno, da parte di ciascuno del gruppo tutto intero, verso la cristianità terrestre e verso quella dell'eternità. Di modo che l'individuo è veramente, secondo la formula di Kierkegaard, « reso infinito in una eternità, e nel medesimo tempo e più che mai se stesso » [7].

Dette queste cose, possiamo riprendere, a partire dalle sue origini, l'esistenzialismo moderno dal suo iniziatore, Sören Kierkegaard, fino ai suoi più significativi interpreti contemporanei. E da questa trattazione risulterà quanto queste dottrine valgano in relazione al bene e al male, oggetto della nostra ricerca.

---

[5] *Somma teologica*, q. 84, a. 8.
[6] *Il Cristianesimo e le filosofie*, t. II, p. 10, Brescia, Morcelliana.
[7] *Post-scriptum*, Gallimard ed.

SOEREN KIERKEGAARD (1813-1855)

Questo filosofo danese, dunque, dapprima assai poco conosciuto da noi e in seguito importato dalla Germania con tutto un bagaglio di dottrine esistenzialiste, è considerato come il capo della nuova scuola.

Kierkegaard è un personaggio assai strano, la cui vita intellettuale, morale, religiosa, pratica, gravita su due o tre fatti instancabilmente commentati, rivoltati in tutti i sensi e presi come pretesto a tutto un moltiplicarsi di pensieri dei quali qualcuno gli ha assicurato una profonda influenza.

Il suo atteggiamento generale, quello stesso che abbiamo delineato, è soggettivo e violentemente antirazionalista. A Hegel, che ha preteso di mettere tutta la realtà in sistema, replica: « non vi può essere sistema dell'esistenza »; il razionale cioè non esaurisce il reale, le « proposizioni » non esauriscono l'uomo. « La soggettività è la verità ». « La coscienza crea partendo da sé ciò che è il vero ». « La libertà consiste precisamente in questo colpo di audacia che sceglie l'incertezza oggettiva con la passione dell'infinito » [8].

Kierkegaard vuole dunque vivere la verità invece di pensarla e non riconosce che quella che egli può vivere. Vuole scoprire la verità di se stesso e realizzare pienamente questa verità. Vuole scoprire la verità di se stesso e realizzare pienamente questa verità. Le sue opere, dice, non espongono che « la sua propria educazione », cioè da se stesso. Se avesse una pretesa di insegnare, ciò non potrebbe essere che in nome di uno di quei sistemi *oggettivi* di cui non vuol sapere. La sua morale non è *etica,* fondata cioè su una scienza astratta; essa è religiosa, il che vuol dire che essa consiste in un rapporto immediato con Dio che egli scopre in sé. Per di più questa dichiarazione si riallaccia ad una concezione generale della vita spirituale che è la seguente.

Tre fasi possono essere attraversate successivamente, o più o meno simultaneamente, a meno che non ci si insabbi nella prima o nella seconda. Vi è una fase *estetica,* piuttosto fantasiosa e vagabonda; una fase *etica* o morale; infine una fase *religiosa,* la sola valida, malgrado ciò che ha di tragico e quasi sovrumano.

La fase estetica si caratterizza con una specie di ironia superiore riguardo all'esistenza. Questa è guardata dall'alto, presa alla leggera, tutta tesa alla soddisfazione della carne e al culto superficiale dello spirito. Ci si raccomanda alla natura, ma nel sonno dell'anima. Si è un virtuoso. Si crede di scherzare con la realtà mentre si è suo schiavo. Sotto il pretesto di non ubbidire che a se stesso, ci si dissocia interiormente, e si sbriciola la propria personalità per variare le proprie gioie. Non vi è di continuo, in sé, che un tedio segreto, fatto di una specie di soddisfazione indignata, di affamata sazietà.

L'uomo in questo stato può avere degli slanci fittizi, come « una granaglia elettrizzata »; si crede libero nella sua ironia; ma « l'ironia

---

[8] Cfr. *Ibid.*

cosmica è là che lo domina e talvolta lo spaventa. Abbandonato all'istante di piacere e continuamente diverso, provoca e offende l'Istante eterno ».

Perseverando in un tale stato, l'uomo che non ha perduto ogni riflessione non può concludere che alla disperazione, espiando le sue false gioie con un disordine interiore che è una sorta di morte spirituale, come nell'insetto che muore generando. Può giungere, per odio dell'esistenza e per odio di se stesso, a voler essere se stesso in tutto il suo orrore e protestare per questo tormento contro tutto l'essere. E allora sfugge a se stesso con il *divertimento* totale, ma divertimento disperato senza gioia, nell'odio di se stesso e della pastura che dà a se stesso. O meglio ancora questi due stati si succedono alternativamente, anzi si sovrappongono.

Per di più, e questo è l'essenziale del pensiero di Kierkegaard, questo caso che ha l'aspetto particolare e che può esserlo con il suo eccesso è una malattia della natura umana. Ogni uomo è disperato, anche e forse soprattutto colui che non avverte la disperazione. Gli è che la disperazione è incorporata alla vita in ragione del suo paradosso essenziale e delle sue clamorose insufficienze. Il paradosso consiste nel fatto che il soggetto è posto in questa ambigua situazione: o rinnegare se stesso orientandosi verso il mondo esteriore o rifiutarsi all'essere ritirandosi in se stesso. Qualunque partito egli prenda, offende una parte del reale, la parte oggettiva o la parte soggettiva, e tuttavia, essendo impegnato, essendo « imbarcato », non può rifiutare l'opzione.

D'altra parte l'insufficienza della vita appare agli occhi di chiunque ne prenda coscienza. E' impossibile arricciare il ricciolo in materia di destino, per chi non s'appoggia che sul mondo e su se stesso. Tutto il mondo a questo riguardo non può nulla per noi, né noi di più. La disperazione è qui la mancanza dell'assoluto, per il quale tuttavia ci sentiamo fatti. L'io umano infatti è il soggetto di un doppio rapporto: il suo rapporto con se stesso, il quale lo costituisce, e il suo rapporto con Dio, il quale lo fonda. Esso è l'unione del finito con l'infinito; è la « sintesi », ed è ciò che rende possibile uno squilibrio, una dissociazione fonte di tragedia e di disperazione, sia che l'uomo si arresti a se stesso ad onta dei suoi legami divini, sia che aderisca a Dio per un doloroso disprezzo di sé.

Sembra che una parte dell'angoscia che emana dal cuore di Kierkegaard, e che è così pungente ne *L'esercizio del Cristianesimo*, risulti da una confusione fra la trascendenza divina e un allontanamento che accentuerebbe o anche costituirebbe per la più gran parte la nostra miseria nativa. Vi è bisogno di dire che i cristiani che ben vedono non la concepiscono così? Il fatto che Dio sia trascendente ad ogni realtà creata, lo ravvicina, e fa sì che non ci si possa distinguere da lui che con un colpo di forza. « In Lui viviamo, ci muoviamo e siamo », ci dice l'Apostolo. E' il nostro essere che è rinchiuso nell'essere di Dio. I grandi contemplatori si sentono annegati in Dio e deliziosamente alienati da se stessi, di guisa che la loro nativa miseria non pesa più a loro. Quando si tentava di sbigottire Santa Teresa per il fatto che Dio produce in noi stessi i nostri atti di libero arbitrio, ella rispondeva gioiosamente: « Preferisco certo essere nelle mani di Dio piuttosto che nelle mie ». Ma Kierkegaard è un'anima tormentata che prende tutto per il verso del tormento possibile.

Egli si rappresenta lo stato del cristiano come uno stato « terrificante ». Il Cristo, secondo lui, non è venuto per « consolare », ma per rivelare l'« assoluto », e l'assoluto è terribile. Non ha mai letto dunque: « *Imparate da me che sono dolce ed umile di cuore, e troverete il riposo delle vostre anime* » (Matt. XI, 29).

Tuttavia, secondo Kierkegaard, la « disperazione vitale », la quale è comune a tutti, non è fatta, in sé, perché vi si perseveri. Essa comporta una virtù per il fatto che è il punto di partenza di una ricerca del vero. Poiché Kierkegaard non vuole che la ricerca filosofica parta dal dubbio come in Cartesio. Non si giungerebbe con ciò che al pensiero, egli dice, e in filosofia come in tutto il resto si tratta dell'esistenza. Si partirà dunque dalla disperazione vitale, nell'intenzione di uscirne tramite il vero.

Accettando questo punto di partenza, ci si orienta, in una sola volta, verso la morale e verso la religione, l'una servendo di passaggio all'altra. Poiché è l'idea di Dio che sveglia nell'uomo la disperazione di cui si parla, questo dispetto amoroso dell'eterno. Con l'accettarlo, o piuttosto con il cercarlo, si inizia la conversione, e appare il dilemma fra il bene e il male.

È questo lo stadio etico, consistente nel fatto che l'uomo riconosce dei valori, si sente tenuto ad una scelta rispetto a se stesso e a tutto il resto. Con il sentimento morale, l'uomo giura fedeltà a se stesso, sposa i suoi doveri, e acconsente ai suoi legami naturali: famiglia, professione, amicizie, patria...

La differenza fra questo punto di vista e il precedente si mostra con chiarezza nel caso dell'amore. Per l'amante l'amore significa seduzione; per lo sposo, significa rinuncia, devozione, trapasso di sé nell'altro, nel quale ci si ritrova.

Per l'uomo dunque, l'attitudine morale consiste nello scegliere secondo il proprio valore eterno. Ciò vuol dire vivere « davanti a Dio », e Kierkegaard aggiungerà « davanti al Cristo »; o con il Cristo, Dio si è incorporato nella vita umana, e non si può vivere questa vita autenticamente che vivendo con il Cristo, come con un « contemporaneo ». Colui che non vi acconsente nel fatto, in abitudine o in atto, è il peccatore [9].

Per di più il pensatore vuole che il bene e il male, per quanto oggettivi siano in se stessi, siano talmente nostri che per agire bene l'uomo non abbia più che ad obbedire a se stesso; ed egli si ripudia, in questo caso, quando agisce male. Così il virtuoso che si è impadronito completamente di una partitura musicale viene meno a se stesso tradendola.

Di qui, il peccato è senza dubbio da fuggire sopra ogni cosa? Certamente, e tuttavia, secondo Kierkegaard, è esso, il peccato, che porta l'io a prendere coscienza di se stesso. E' esso che mette in gioco lo spirito, e di là incomincia la storia, quella della razza come quella dell'individuo spirituale. E' col peccato e con la coscienza del peccato che si introduce la redenzione e che la vita si rivela. E' con esso, e non senza di esso, che si va alla beatitudine.

---

[9] *Trattato della Disperazione*, p. 165.

Si deve comprendere, in conseguenza di ciò che precede, che lo stadio etico della vita non basta più che la sua fase estetica. Innanzi tutto, certi esseri, e forse tutti, sono troppo vicini al demoniaco per esserne difesi altrimenti che dal divino. E' ciò che ha così fortemente sottolineato Pascal (per il quale Kierkegaard professa una profonda ammirazione) nella sua condanna dello stoicismo. A sua volta, il filosofo danese sostituisce all'ottimismo morale degli stoici la nozione di *Pentimento*, non un pentimento parziale, riferentesi ad un fallo particolare, ma un pentimento radicale, giustificato da uno stato, e che conclude non alla rettitudine dell'io, come nello stadio morale, ma al suo rifiuto a profitto dell'io divino.

Ora questo stato religioso non può essere istituito che da Dio stesso. Bisogna rimettersi a lui. Ma ormai il rapporto con Dio è immediato e non passa più attraverso un sistema di valori giustificanti delle prescrizioni generali. Queste, come nel caso di Abramo che sacrifica il proprio figlio, potranno essere trascurate e sconosciute apparentemente in favore di questo rapporto intimo che la religione stabilisce. E nello stesso modo le regole sociali, come nel caso dei primi cristiani di fronte all'Impero. Siamo questa volta nel regno della figliazione divina e della grazia.

Che cos'è, in rapporto a questo nuovo ordine, il peccato? Esso non rientra, per Kierkegaard, in nessuna categoria razionale, non appartenendo al *generale*, ma esprimendo la violazione di un rapporto intimo e strettamente individuale con il divino. Si tratta di un *no* a suo modo assai positivo, molto offensivo, e non della semplice violazione di una norma astratta, come per Socrate. E' un taglio d'una portata quasi infinita, poiché abolisce il legame dell'uomo a Dio. E ne consegue che la sola possibilità di un tale fatto pone l'uomo in una situazione terribile. Chiunque ne abbia il sentimento considera la libertà come un rischio temibile. D'altra parte egli l'ama e questa ambiguità lo pone in uno stato d'angoscia, specie di vertigine della libertà, di simpatia e di antipatia, di desiderio e di timore, di fascino sotto l'occhio del serpente, d'ipnosi.

L'angoscia si trova così fra l'innocenza e il peccato; essa ne è il limite. Il paganesimo non la conosceva. La sua angoscia riguardava il Destino; ma il rapporto con Dio gli era sconosciuto; egli ignorava e il peccato e l'angoscia religiosa. Questa si annuncia nel Giudaismo e si manifesta nel Cristianesimo. Essa giunge fino all'estremo nei santi, i quali, per essere più vicini a Dio, sentono tragicamente che cosa sarebbe per loro il perderlo. Essi soli possono avere sulla terra il sentimento della dannazione.

Quanto al dolore Kierkegaard, è assai lontano dal sentimento ordinario degli uomini. Egli nutre per il dolore una specie di culto. Per la verità questo culto, ben compreso, è una legge del cristianesimo; ma nel filosofo danese assume una forma quasi morbosa, tanto che il suo cristianesimo personale, com'egli riconosce, non è atto alla vita. E' una sistemazione del suo proprio carattere inadattabile, ansioso, infelice dall'infanzia, che non si è mai riavuto da un primo colpo.

Per Kierkegaard, la sofferenza è il segno dello stato religioso. Non che l'ultima parola del destino non sia la gioia, ma perché nello stato presente l'uomo è necessariamente preso nel soprannaturale come l'uccello nella rete. L'assoluto è per lui un luogo di tormento. Aderire all'asso-

luto in questo mondo è una malattia. Di qui tutta una diatriba contro l'idea della felicità. Questo pensatore non ammette che il cristiano sia felice; se lo è, vuol dire che è uscito dal suo stato. Anche la consolazione in Dio è sospetta; essa è una palinodia, un rifiuto per il cristiano di guardare in faccia il suo stato di peccatore e l'infinito rischio cui è esposto in ogni istante. Il preteso abisso di Pascal, qui è assai reale, Kierkegaard lo costeggia costantemente; e però un amico che lo conosceva bene gli chiese al momento della sua morte se poteva morire in pace. « Certo — rispose — lo posso perché domando perdono dei miei peccati e la liberazione dalla disperazione davanti alla morte ».

E senza dubbio è in previsione di questo supremo placamento che aveva domandato che si scrivessero sulla sua tomba questi versi di Brorson:

Un poco ancora
e vinto io avrò.
La lotta tutta
sarà svanita.
Così riposar potrò
in una sala di fiori
e in un colloquio eterno
bearmi col mio Gesù.

LA FENOMENOLOGIA DI HUSSERL (1859-1938)

Qui si introduce una dottrina che non è un esistenzialismo, ma che ha aperto la strada a questa filosofia, in un gruppo di filosofi tedeschi, in attesa che emigrasse in altre regioni e specialmente in Francia.

Il fondatore della fenomenologia è Edmond Husserl, professore a Friburgo in Bresgovia, animato dall'ambizione di fondare una scienza veramente apodittica, che non abbia più nulla da desiderare in fatto di certezza, essendo stata operata in modo completo la riduzione ai primi principî. L'autore non nasconde che egli riprende così il tentativo di Descartes; ma rimprovera a questo d'aver compreso il suo *Cogito* in un significato psicologico e sostanzialista, e di aver voluto darsi subito, con l'intermediario della veracità divina, la realtà del mondo esteriore, realtà che, al punto di partenza non ha interesse, e non più gli altri *io*. Tutto ciò deve essere messo da parte, considerato come un'apparenza di esistenza, un *fenomeno*, che attende la sua giustificazione razionale. Non lo si nega; non si emette a suo riguardo un dubbio positivo; lo si mette « fra parentesi », come un oggetto del *soggetto puro*, senza che si sappia ancora se è o no un oggetto in sé.

È questa regressione nel senso dell'io puro, indifferente alla realtà dell'oggetto e dei suoi propri atti, che la fenomenologia definisce la *riduzione fenomenologica trascendentale*. Dopo ciò si raccomanda al filosofo la *riflessione intuitiva*, ritorno dell'attenzione sugli stessi atti vitali, in luogo dei loro oggetti, e conoscenza di questi atti quali essi sono in sé,

con tutta la loro varietà e tutta la loro ricchezza, che ci si proporrà di descrivere.

Questo è, come si vede, l'atteggiamento esistenzialista, salvo che l'esistenzialismo non è tenuto alle stesse ambizioni di metafisica e di critica radicale professata da Husserl. Abbastanza comunemente ci si dispensa da questa. Così Husserl accusa i suoi successori di psicologismo, per trascurare le *riduzioni* che sono dal suo punto di vista l'essenziale. Essi credono di toccare l'immediato, ma, egli dice, è un immediato di convenzione che non può soddisfare la critica.

Checché ne sia di questa obiezione, il movimento è lanciato e le opere si succedono rapidamente.

MARTIN HEIDEGGER (1889)

Martin Heidegger è con Jaspers la punta avanzata del movimento. Preoccupato di superare sia il soggettivismo, tentazione di questa scuola di ripiegamento, sia l'oggettivismo dimentico della persona, egli colloca l'essere al bivio del soggetto e dell'oggetto, i quali si qualificano, l'uno e l'altro, come « nel mondo ». Ritirandosi in sé, come i teorici della coscienza psicologica (Léon Brunschvig), non si incontra che il vuoto. Riportandosi verso l'in-sé indipendentemente dal soggetto, non si trova ancora che il vuoto. L'essere è sintesi. L'esistenza del mondo dipende dalla sua comprensione da parte dell'uomo, e d'altra parte l'uomo non si comprende che nel mondo, non per semplice relazione, nozione inadeguata nella circostanza, ma per sintesi ontologica, la cui coscienza resta il terreno esistenziale, ma senza assorbire tutto l'essere da sola, poiché la durata reale che la costituisce trascende perpetuamente se stessa [11].

Arrivato a questo punto, il sistema si rivolge naturalmente contro Husserl, dal quale ha tuttavia preso il punto di partenza e l'impostazione, e a lui rivolge il suo rimprovero. Psicologismo, diceva il primo; oblio della psicologia reale, cioè esistenziale, replica il secondo. E' l'esistenza in quanto esistenza che deve attirare l'attenzione, invece di confinarsi nel gioco delle essenze, come fa Husserl. *Che cos'è l'essere?* Non è questo il problema centrale della filosofia?

In queste condizioni, che diventa la nozione di *valore*, nella quale le idee di bene e di male affondano le loro radici? Vi è un assoluto che le fonda? Che ne è dell'idea di Dio? Il criterio dell'esistenzialismo è là. Si sa che la parte fatta al divino dal filosofo danese era piuttosto eccessiva. Lontani discepoli come J. P. Sartre spingeranno il dissidio fino all'ateismo più netto. Quanto a Heidegger, se egli non riconosce verità in sé, verità eterne, non essendo valida ogni verità che « nei limiti temporali dell'esistenza » [12], tuttavia come la durata individuale è fatta di un

[11] *Sein und Zeit*, p. 336. Cfr. *Ibid.*, pp. 200-212.
[12] *Ibid.*, p. 226.

perpetuo superamento; come essa dà su un reale congiunto che accompagna il suo svolgimento senza limite determinabile, non si può non vedere spuntare all'orizzonte un Assoluto che consolida tutto e gli promette eventualmente una pienezza. E' questo uno svolgimento di dottrina che non ci è ancora stato esposto esplicitamente; ma che ci si faccia prevedere lo constateremo fra poco.

A questo compimento sono poste condizioni morali, e la prima è il riconoscimento di se stesso. L'io autentico si dissolve facilmente nel « si », personaggio anonimo e senza consistenza indicante per ciascuno, più o meno, *il divertimento* pascaliano, che può andare fino al nulla morale così come all'inesistenza psicologica e anche ontologica.

Colui che non vive in sé, non esiste, per dire così, più, e colui che si compiace in sé senza approfondirsi manca di riconoscere in sé tutta la realtà con cui è solidale. Questa fuga dall'io profondo e dai suoi legami universali non può non provocare l'angoscia. Il dominio del « *Si* » è il dominio della disperazione. « Il fatto di essere così con il mondo in una comunione in apparenza tranquilla e confidente è un modo del disagio dell'essre umano e non il contrario » [13]. « Il brivido dell'angoscia corre senza fine attraverso l'essere umano » [14].

È prendendo coscienza di questa angoscia che ci si solleva; ma vi è in ciò una specie di peccato congenito, unito al sentimento della nostra insufficienza di fronte al nostro destino e alla nostra deficienza permanente, in rapporto alla durata che ci spinge verso la morte.

Questa esistenza umana, limitata qualitativamente dal peccato di natura e temporalmente dalla morte permanente integrata a questa natura, è essenzialmente finitezza, diminuzione, umiliazione. Essa non può sfuggire al male, le cui diverse modalità hanno qui il loro centro. L'uomo è un essere in qualche modo fittizio, che non si eguaglia a se stesso come essere. Chè, se gli riesce, e nella misura nella quale gli riesce passando dal « *Si* » all'« Io », allora soltanto si rialza e realizza se stesso. Il suo passato che egli assume, il suo presente che egli vive autenticamente e che accetta, il suo avvenire che egli anticipa nella rettitudine. diventano per lui un solo *istante* legato all'eternità.

Questa idea dell'Istante eterno è presa da Kierkegaard, e il pensatore tedesco la svolge con molta ricchezza. Entrambi distinguono questo istante pregno d'eternità, dell'oggi che fugge dalla coscienza dispersa e alienata che lascia che la sua vita sia fatta dalle cose. La preoccupazione per la persona è costante in Heidegger; ma questa fondamentale preoccupazione non è relativa ad essa come *data*, ma ad essa come *possibile*. E' il fatto di « un essere che è per se stesso un avvenire » [15]. Esso si lega alla più alta universalità e, al tempo stesso, alla più intima individualità. Apre sulla più ricca possibilità, quella alla quale si accede con la morte. E' il passaggio fra l'inautentico e l'autentico, fra il nulla e il tutto.

Nella speculazione di Heidegger, sottile e talvolta non poco confusa,

---

[13] *Op. cit.*, p. 89.
[14] *Che cos'è la metafisica*, p. 23.
[15] *Sein und Zeit*, p. 42.

si possono vedere incrociarsi molte diverse influenze, fra le quali, le cristiane non sono le minori. E' vero che l'autore intende liberarsi dalla teologia [16], ma teologia e religione sono due cose diverse, e Martino Heidegger stesso dichiara di riallacciarsi all'antropologia agostiniana, cioè ellenico-cristiana, tenendo conto dei fondamenti ontologici di Aristotele. Comunque, dietro la sua morale si scorge un presupposto teologico. Quanto all'ontologia del tempo finito in sé, infinito in quanto si trascende perpetuamente, essa sfocia necessariamente a un Assoluto come quello del cristianesimo, grazie al quale potrà colmarsi « l'abisso » il cui sentimento crea l'angoscia umana e la congenita disperazione.

Si sa che Heidegger è stato accusato di fare professione d'ateismo, di negare i valori morali, di rifiutare ogni trascendenza e di concludere tutto nel nulla. Così si interpretava questa definizione dell'uomo: « un essere per la morte ». Ma il filosofo protesta contro tali interpretazioni. Esse nascono, egli dice, da un quiproquo riferentesi al piano di pensiero sul quale si pone lui e quello sul quale si pongono i suoi critici. Quando si gira intorno a due piani diversi non ci si incontra. Il meglio, invece di discutere inutilmente, è senza dubbio « di sopportare ancora qualche tempo, lasciandole logorare da sole, quelle interpretazioni errate che sono lontane dall'essere il frutto del caso » [17]. Vi è in ciò una implicita promessa. Tutto sommato il pensatore domanda credito, e questo non si rifiuta.

MAX SCHELER (1875-1928)

Una particolare simpatia va all'opera di Max Scheler, questo pensatore strappato alla scienza in piena attività e ricco ancora di idee inespresse, per quanto ci rimanga l'essenziale.

Max Scheler è un amico della filosofia francese, assai legato a Pascal e, per tramite di questo a Sant'Agostino, e fervente ammiratore di Henri Bergson. Egli si riallaccia alla fenomenologia ma ne supera di molto le visioni, nel senso di uno spiritualismo religioso che fa di lui per noi, malgrado alcune divergenze assai rilevanti, un fratello di dottrina.

Rimprovera a Husserl e al suo gruppo un intellettualismo eccessivo, che misconosce, secondo lui, l'essenziale dei valori umani; il bene e il male vi si annegano in un alone di luce fredda, nella quale non trovano posto, almeno sufficientemente, né il profondo significato della sofferenza, né quello del pentimento, né quello dell'amore. Vi sono per lui intenzioni *essenziali* che comportano un significato intellettuale diretto; ma ve ne sono anche che non ne hanno affatto e che tuttavia sono atti intenzionali precisi, avendo per oggetto non delle nozioni, ma dei *valori*, come in un bambino l'amore per la madre.

---

[16] *Op. cit.*, pp. 229-230.

[17] Cfr. « Lettera di Heidegger a Jean Beaufret » in *Fontaine*, novembre 1947.

È un pregiudizio greco condiviso anche da Socrate, che è stato largamente ereditato dal mondo moderno, quello di identificare l'essenza intemporale con l'intelligibile, il razionale, il logico. Hegel è il tipo di questo errore che egli spinge all'estremo. Qualità come il bene e il male, il brutto e il bello, il nobile e il vile, il piacevole e lo spiacevole sono sì delle pure essenze, e tuttavia non rivestono direttamente un significato razionale. Le si prova prima di razionalizzarle. Esse dipendono dal « cuore » nel senso di Pascal; manifestano, per parlare il linguaggio della fenomenologia e al tempo stesso quello di Bergson, una *intenzionalità emozionale*.

A queste prime affermazioni, Max Scheler ne aggiunge una nuova, secondo la quale al sentimento dei valori isolati si sovrappone un sentimento speciale di un ordine più elevato, che è quello del loro valore relativo e della loro gerarchia. L'atto con il quale si manifesta questo sentimento è quello che l'autore definisce un atto di *preferenza*, con il suo opposto, l'atto di *ripugnanza*, e però l'intellettualità non è più in primo piano. « Non si dimostra con la ragione che si deve essere amato; ciò è ridicolo », ha scritto Pascal. L'uomo del popolo che abbia retto giudizio non ha bisogno di una ragione per preferire una buona azione a un buon pranzo, un'amicizia a una riuscita commerciale. In ciò non vi è scelta dapprima; la volontà non vi ha parte per nulla; è una impressione passiva, come quella di vedere aprendo gli occhi.

Al di sopra di questa seconda zona se ne presenta una terza ancora più alta, quella nella quale regna l'amore e il suo contrario, l'odio. L'amore ha la priorità sui giudizi di valore e di preferenza. E' esso che li ispira invece di dipenderne, ed è esso che determina e allarga il campo della loro azione. Quando si ama si giudica meglio delle qualità di ciò che si ama, e se ne scoprono di nuove che senza amore non si percepirebbero.

Max Scheler non vuole che si confondano i valori con i beni e vi è una gran parte di verità in questa distinzione fondamentale per lui. Il valore incarnato in un bene particolare non eguaglia questo valore considerato in se stesso, ed è per questo che una vera condotta morale non è quella che va al bene senza preoccupazione del più alto valore che la realizzazione di questo bene potrà compromettere. Così una parola menzognera può procurare un bene; ma il valore della sincerità predomina, e nel sentimento dell'uomo morale ha la meglio. E' ciò che spiega il precetto paolino il quale vieta di fare il male perché ne derivi il bene. La ragione di tali precetti, è quella precisamente di salvaguardare i valori dei quali i beni particolari sono i servitori e non i padroni.

Ma Max Scheler si inganna quando di qui conclude all'irrazionalità del valore in rapporto all'idea del bene. Che i beni particolari non debbano predominare su un valore di portata generale, ciò prova semplicemente che essi incarnano la nozione del bene (*ratio boni*) soltanto in un modo imperfetto, e che non può dunque costituire regola. E' questa *ratio boni* che rappresenta qui il valore. Essa è il bene di fronte ai beni, e non si può quindi concludere di qui al carattere irrazionale, emozionale della nozione di valore considerata in se stessa.

La verità è che nella complessità dei fatti morali l'istinto ha spesso

più competenza della ragione ragionante, ciò che Aristotele aveva riconosciuto quando lasciava l'ultima decisione di un problema spinoso « alla determinazione del saggio ». Nondimeno teneva fermo e bisogna affermare che la regola morale è il bene secondo la ragione, e che il male non è altro che una condotta sragionevole.

Max Scheler è stato accusato di anti-volontarismo per aver affermato che la volontà è completamente sprovvista di *intenzionalità* per se stessa, per il fatto cioè che essa non conosce né bene né male che ad essa non sia proposto dall'intenzionalità emozionale o intellettuale. Ora questa tesi è esattamente la tesi tomista, ed essa non assegna nessuna parte alla volontà, la cui natura è quella di un peso e che riceve dalla ragione tutta la specificazione dei suoi atti. Che vi si aggiunga l'emozione ciò non cambia nulla, poiché l'emozione ha pure le sue ragioni; essa è un succedaneo della ragione. E' quello che intendeva Pascal quando diceva: « il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce ».

Il nostro autore non è tenuto per ciò ad aderire alla tesi di Socrate, per il quale il peccatore è semplicemente un uomo che si inganna e il virtuoso un uomo che vede chiaro. Socrate dimentica di distinguere fra veder chiaro quanto a giudizio di teoria, fosse pure nella coscienza, e veder chiaro nell'atto concreto della scelta che determina la condotta. Ma questa dimenticanza non vizia questa dottrina generale secondo la quale la volontà, buona o cattiva, è sempre determinata da un'altra cosa da se stessa, sempre « informata » da una facoltà di conoscenza, ragione o « cuore », senza di che sarebbe inerte.

Un'altra dottrina ancora caratterizza Max Scheler e lo separa da Husserl, avvicinandolo ad Heidegger e a Kierkegaard; è il suo individualismo relativo in materia di bene e di male. Egli non vuole che la condotta sia regolata da massime unicamente universali. Questo è per lui un razionalismo inumano. Vi sono dei valori strettamente individuali. Di fronte allo stesso caso due diverse persone potranno agire in maniera diversa, senza che si abbia il diritto di dire: l'una fa bene, l'altra fa male. La ragione è che il cosiddetto stesso caso è reso differente dalla diversità stessa delle persone, delle situazioni individuali e delle circostanze. In altri termini, l'universale non può mai determinare interamente il singolare, e vi è dunque un margine per una condotta strettamente individuale. Si sa che questo modo di giudicare è essenziale alla dottrina tomista.

Non si cade per ciò nell'arbitrario; poiché, osserva Scheler, i valori più individuali seguono come gli altri una legge di gerarchia la quale è, essa, universale. Vi è una *assiologia* degli stessi valori individuali.

Da tutto ciò sarebbe facile ricavare una dottrina completa del male morale, del peccato, di cui tutti gli elementi si incontrano nel nostro autore. In un piccolo trattato sul *Pentimento*, difende questo nobile sentimento dalle numerose errate interpretazioni di cui è stato oggetto nell'età moderna. Molti non vi vedono che una debolezza, una specie di malattia interiore, una stanchezza, in ogni caso una inutilità e un impedimento. Egli vi rileva, con ragione, un rimedio e un elemento di progresso. E' una reazione dell'organismo spirituale contro il male, un rifiuto che ha per correlativo naturale una spinta in avanti. Le lacrime di San Pietro

non hanno avuto poca parte nel suo ardore apostolico, e ogni cristiano può constatare in se stesso un simile effetto. Quanto alla sofferenza, egli ne ha nobilmente parlato e in accordo con la dottrina cristiana di cui faceva professione. Egli non ammette che la sofferenza sia semplicemente uno scandalo, come tanti vorrebbero affermare, in disprezzo del suo superiore significato e delle sue utilità. Egli la riallaccia all'idea del sacrificio, che ha una particolare importanza nell'interpretazione di tutta la vita, e sempre maggiore nella misura che essa si innalza e diviene più spirituale. Anche noi dovremo ritornare su questa idea estremamente feconda, che anche molti filosofi, per non parlare dei naturalisti, si affrettano a dimenticare.

Per finire, Max Scheler avanza l'idea assai giusta secondo la quale si è prodotto un rovesciamento fra il cristianesimo e il pensiero antico, nel rapporto fra la superficie e il fondo delle cose. All'uomo antico, il mondo esteriore appariva gaio e giocondo; ma il nocciolo di questo mondo è giudicato da lui profondamente triste e oscuro. Per il cristiano, è l'apparenza delle cose che è triste, mentre la vita nella sua profonda essenza è speranza e gioia. Così egli ha rinunciato a fuggire il dolore con tutti i mezzi, a vincerlo ad ogni costo, a negarlo o a disprezzarlo. Egli fa meglio; lo utilizza per l'accrescimento della vita superiore e il sublime risultato che l'attende. Egli si appoggia per ciò sul suo Cristo, la cui croce è il suo labaro, per una vittoria certa.

JEAN-PAUL SARTRE (1905)

Passando contemporaneamente due frontiere, l'una geografica l'altra ideologica, noi arriviamo all'esistenzialismo francese, di cui J. P. Sartre, con i suoi mezzi vari e brillanti, vuole presentarsi come il capo. Filosofo, romanziere, drammaturgo, giornalista e speaker di radio, questo pensatore ha tutto ciò che è necessario per diffondere la sua dottrina, nell'attesa dell'oblio che attende a breve scadenza, pensiamo, una ideologia del tutto artificiale e nata da circostanze senza domani.

Noi non seguiremo in tutti i suoi meandri la metafisica di Sartre, se si può chiamare metafisica un tessuto di speculazioni forti ed arbitrarie e di penetranti sottigliezze infondate. Non tratteremo che di ciò che si riferisce alla nostra ricerca e di ciò che è indispensabile alla comprensione di queste visioni particolari, che non si possono affatto isolare.

Malgrado le sue contrarie pretese noi non esitiamo a qualificare la dottrina di Sartre di pessimismo radicale, per il fatto che egli proclama l'assurdità dell'esistenza e il nulla di tutti i valori della vita. Nulla, secondo noi, è più pessimista di un siffatto giudizio, e non lo si annulla affatto dicendo in seguito, arbitrariamente, che la vita è quale noi la facciamo. Noi non creiamo nulla; noi non possiamo che utilizzare i dati che si chiamano nostra persona, nostro ambiente vitale e nostro primissimo orientamento che fa corpo con il nostro essere. Se tutto ciò è assurdo, se la nostra persona è « di troppo » nell'ambiente nel quale vive;

se questo ambiente stesso è senza giustificazione oggettiva, senza causa e senza fine; se la nostra attività non ha nessun significato, non si propone nulla che la definisca nella sua sostanza come la ricerca di qualche cosa che è il senso stesso del nostro essere e delle nostre vite, noi diciamo che in questa dottrina vi è il più nero pessimismo, perché è l'*annullamento* (poiché si ama questo brutto termine) di ciò che dà valore al destino. Noi vogliamo essere qualcuno, evolvere in un universo che abbia la nostra testimonianza e sentirci sulla via per qualche cosa. Questo ottimismo di base è la condizione di ogni ulteriore appagamento, o noi siamo in un arbitrio intollerabile, in un isolamento di tutto e di noi stessi che non può concludere che alla disperazione.

La situazione umana così come la descrive Sartre è veramente disperata; egli stesso lo dice sotto forme tanto insistenti quanto fallaci — fortunatamente! — e il colpo di reni che dà per finire, nel nome di una libertà senza radici nell'essere, senza cammino davanti a sé e senza nessuna garanzia di conclusione, non corregge nulla. Sul nulla non si può costruire nulla; nulla in se stesso e con il nulla davanti a sé. Nella *Messa a punto* pubblicata dall'*Action* del 29 dicembre 1944, Sartre scrive: « L'ottimismo vero è quello dell'uomo che non attende nulla, dell'uomo che sa di non aver alcun diritto e che nulla gli è dovuto; che si rallegra di non contare che su se stesso soltanto e d'agire soltanto per il bene di tutti ». Agire per il bene di tutti sarà sempre lodevole e vi si potrà trovare della gioia a condizione di poter definire questo bene. Ma come definirlo se l'uomo « non attende nulla »; se la vita è congenitamente « votata allo scacco »; se l'impresa ne è « assurda », ciò che ci si ripete a sazietà e in tutte le forme? Il « vero ottimismo » che ci si propone è quello di un uomo perduto nel deserto, di un uomo che non fa affidamento su alcun aiuto, senza strada per andare in alcuna direzione, che non ha altra risorsa che quella di dividere, con i compagni sprovvisti come lui, il suo ultimo pezzo di pane.

Riprendiamo qualche poco la disposizione di idee che ci si vuol dare come una dottrina dell'avvenire e che stenterà ad attecchire, come si osa prometterglielo e prometterselo.

All'inizio è un *in-sé* grezzo, compatto, chiuso a blocco, senza significato e senza forma, che non è né qualcosa né qualcuno, nell'attesa che si *apra in fessure* per dar luogo a un *per-sé*, altrimenti detto ad una coscienza, « come se » il suo scopo fosse di sforzarsi per fondare se stesso. « E' il nascimento del per-sé, infatti, che fa sì che vi sia il mondo » [18], visto che l'essere si identifica con il fenomeno, benché presupponga un in-sé rozzo, senza significato anteriore [19]. Anche la coscienza non ha, ben inteso, nulla di sostanziale; è una semplice apparenza, nel senso che « essa non esiste che nella misura nella quale essa si manifesta » [20]. In sé essa è nulla. « Il *per-sé* è il nulla per il quale vi sono delle cose ». E la presenza delle cose è « la presenza a nulla » [21].

---

[18] *L'essere e il nulla*, p. 305.
[19] *Ibid.*, *init.*
[20] *Ibid.*, p. 23.
[21] *Ibid.*, p. 225.

Eccoci ben assicurati! Noi arriviamo alla coscienza attraverso il nulla. Il per-sé che la rappresenta è l'effetto di un « annullamento », di una « fessura ». Essa viene così in diminuzione in rapporto a questo *in-sé* che è privo di senso senza di quella. Si vede che le nostre origini sono brillanti. La persona è solidamente fondata. Quando in seguito ci si dirà trionfalmente: « L'esistenzialismo è un umanesimo » [22], noi saremo fissati sulle sue prime basi. Non vi sarà tuttavia dimenticanza; poiché Sartre non ha nulla di un incosciente; insiste sui suoi presupposti, lontano dal dissimularli. Per lui la personalità è senza consistenza; essa posa sul falso. E non potrebbe uscire da questa condizione instabile che ritornando all'*in-sé*, cessando cioè di essere *per-sé*. Essa tuttavia vi aspira; di qui la sua ansia di realizzazioni sempre più ricche e sempre più ampie. Ma essa è votata allo scacco dalla sua stessa natura. Gli è che radicalmente essa è una « coscienza infelice », ed essa è votata ineluttabilmente allo scacco. Dov'è il fine assegnato alla vita da Henri Bergson: fare degli dei!

Non si potrebbe rinunciare a provare qualche soddisfazione al vedere spazzate così rudemente le false speranze che aveva concepite il secolo XVIII, speranze che il XIX secolo aveva condiviso. Questo paese di Cuccagna terrestre non eccita i nostri rammarichi. Né, chissà, un certo cristianesimo soddisfatto, installato in un pio conforto, il quale non accetta di pregare che davanti a cristi in avorio polito, e che cerca facili vie per andare al cielo. Ma una reazione non vale se non si avvicina al vero. Se essa ci spinge nell'errore contrario essa perde la sua virtù e chiama una eguale riprovazione.

Diciamo tuttavia che da questa osservazione, secondo la quale noi siamo inadatti al mondo e incapaci di trarne (da soli) il nostro bene, da questa osservazione, diciamo, se ben interpretata e raccolta da una dottrina della trascendenza, si potrebbero dedurre delle vedute assai utili. E' questa una tesi pascaliana che Maurice Blondel ha largamente sviscerato, dopo e prima di molti altri, sebbene con una particolare insistenza. Ma dedurre questa filosofia da una ingannevole ontologia come quella di Sartre e concludere come lui al puro nulla, vuol dire sostituire l'odiabile all'insufficiente.

Dalla sua dottrina dell'io umano, il nostro autore passa a quella della libertà, ciò che per lui è la stessa cosa. Ed è in questo che sorgeranno, nei riguardi del nostro problema, le discordanze più apparenti, se non le più fondamentali. La libertà in Sartre è considerata contemporaneamente come il principio dell'io che crea se stesso dall'annullamento dell'*in-sé* e come uno dei caratteri di questo io, titolo di nobiltà se si vuole, ma anche artefice di infelicità, poiché non può creare che l'angoscia.

La libertà così compresa infligge all'uomo un'assoluta responsabilità, poiché lo carica dell'essere stesso, per quanto esso ci riguarda. A maggior ragione io sono responsabile dei miei comportamenti, sebbene istintivi, e di ciò che mi tocca in ragione dei fini che mi attribuisco. Io ho deciso intorno a tutto questo, io sono stato « costretto a deciderne » ponendo me stesso come coscienza [23]. La libertà di Sartre infatti è una fatalità. Si è

---

[22] Titolo di una conferenza pubblicata nel 1947.

[23] *L'essere e il nulla*, p. 642.

« condannati ad essere liberi ». Supponete dunque che io provi uno di quei movimenti che non cadono affatto sotto la deliberazione, per esempio un movimento di paura: « La mia paura è libera e denuncia la mia stanchezza. Io ho posto tutta la mia libertà nella mia paura ed io mi sono scelto pauroso in tale o tal'altra circostanza. Non vi è, in rapporto alla libertà, alcun fenomeno privilegiato » [24].

Quando ci si riflette un poco, ci si rende conto che vi è in una tale concezione della libertà qualche cosa di abbagliante. Il Kirillov di Dostoievski ne *I Demoni*, ne conclude al suicidio, e si dice che si è trovato chi tra i nostri giovani ha obbedito a questa logica di morte. In ogni caso a noi sembra che in queste condizioni tutto il sistema morale è falsato alla sua base, e lo sarà ben altrimenti ancora se accostiamo l'idea sartriana dei valori.

Da dove provengono i valori morali? Che cos'è che decide del bene e del male? — La sola padrona qui è la libertà. Al di fuori del suo verdetto non vi è né bene né male. Nessun valore oggettivo. Nessuna materia da precetto o anche da consiglio. Del Mathieu di *L'Età di Ragione* l'autore dice: « Nessuno aveva il diritto di consigliarlo. Per lui non vi sarebbero bene e male se non li inventasse egli stesso » [25]. Il diritto che la libertà si arroga di creare per se stessa il bene e il male la divinizza, a meno che non si preferisca dire che l'annichilisce, togliendo alle sue determinazioni ogni appoggio.

E tuttavia è così: « La libertà attraverso ogni circostanza concreta, dice Sartre, non può avere per fine che quello di volere se stessa. Se una volta l'uomo ha compreso che egli pone dei valori nell'abbandono, non può più volere che una cosa, la libertà come fondamento di tutti i valori ». (*L'Esistenzialismo è un umanesimo*, p. 82).

Prendere alla lettera una tale formula è un arbitrio, una inumanità e una irrealtà sconcertanti. Un uomo che agisce senza tener conto del valore di ciò che fa, della sua opportunità, della sua utilità; che gli riconosce valore unicamente perché lo vuole, è semplicemente assurdo. Ciò non si è mai visto e non si vedrà mai. Il caso che gli si avvicinerebbe di più, è quello dell'uomo che commette una bestialità che riconosce tale, unicamente per provare la sua libertà. Ma ancora egli ha scelto l'atto da compiere e lo ha motivato, il che vuol dire riconoscere un valore. Egli trova bene in questo momento di provare la sua libertà. In ogni caso, scegliere è scegliere un bene, sia reale, sia supposto. Senza di ciò l'atto, non potendo definirsi, non può nemmeno porsi.

Sartre non indietreggia davanti alle conseguenze del suo sistema. Non avendo la libertà nessuna regola oggettiva e non avendo altro fine che se stessa, e non avendo valore nessuna persona morale che dalla coscienza che di essa si ha, « conseguirà, egli dice, che il quietismo dell' ubriacone solitario prevarrà sull' agitazione vana del conduttore di popoli » [26].

Dalla stessa dottrina risulta che per il soggetto morale così isolato

---

[24] *Ibid.*, pp. 520-521, 642.
[25] *Ibid.*, p. 249.
[26] *Ibid.*, p. 722.

da tutto, l'*altro* non esiste a titolo di valore che impone rispetto, ma solamente a titolo di servitore di questo libero io che riferisce tutto alla sua immobilità inesorabile. Nessuna vera comunità. L'altro è il nemico. « Gli altri sono l'inferno » è detto in *Porta chiusa*. E il grande Altro, sia pure riconosciuto come autore delle cose, « l'essere creato — questo è un discorso di Oreste ne *Le Mosche* — l'essere creato non può affermarsi come essere che di fronte e contro il suo Creatore ».

Anche l'amore non è la comunione di due esseri, ma il conflitto di due io dei quali ciascuno cerca di subordinare a sé l'altro, e a governarlo per dissimulare a se stesso il suo proprio nulla e darsi l'illusione di un *in-sé*. Il dono? « Una gioia superiore, aspra e breve, quasi sessuale » (?). La dedizione alla patria? Un calcolo. Ecc.

Tuttavia Sartre parla continuamente di *impegno* e di responsabilità e noi abbiamo visto quale estensione egli dà a quest'ultima. Ma responsabilità verso chi, se le personalità sono così staccate l'una dall'altra, senza mutui obblighi; e impegno in che cosa se la libertà individuale è in ogni istante la sola padrona?

Poiché non si può nemmeno parlare qui di obbligo verso se stesso. La libertà è un assoluto che non comporta limitazione. Il diritto di contraddizione vi è incluso, senza di che l'atto di libertà di oggi avrebbe per norma quello di ieri, e non vi sono norme. Sartre ha visto assai bene che dall'idea di fedeltà, analizzata come ha fatto, per esempio, Gabriel Marcel, si può risalire fino alla norma assoluta e suprema, fino a Dio. Ora il nostro filosofo non vuole Dio, e il suo modo di respingerlo è di dichiararlo impossibile.

Perché impossibile? — Perché la sua nozione è contradditoria. Come ciò? — In ragione dell'opposizione necessaria dell'*in-sé* e del *per-sé*, e cioè, nel linguaggio tradizionale, del soggetto e dell'oggetto della conoscenza, opposizione che interdice l'auto-conoscenza attribuita al Primo Principio, in accordo con la sua unità intrinseca.

Una siffatta difficoltà è assai conosciuta in filosofia. Essa non ha arrestato né Aristotele, né Sant'Agostino, né alcun altro dei grandi pensatori che hanno aderito allo spiritualismo. Se essa arresta Sartre gli è perché egli parte dal postulato che ogni essere è sottomesso alle condizioni dell'essere legato alla materia, o almeno a una potenzialità interiore che impedisce la sua totale trasparenza a lui stesso. E' certo che l'auto-conoscenza dello Spirito puro ci sfugge; ma la sua impossibilità non è tuttavia dimostrabile. Mistero non è contraddizione, e il problema è di sapere ciò che è preferibile: o accettare il mistero di Dio o rassegnarsi all'*assurdità* del mondo. Sartre decreta l'assurdità per evitare il mistero. Libero lui; ma ogni uomo di senso, crediamo, gli farà osservare che trattandosi del Primo Principio, necessariamente al di fuori del tutto che egli deve spiegare, il mistero è di diritto, mentre non vi è di diritto l'assurdo. Quando Sartre scrive: « L'essere è senza ragione, senza causa e senza necessità »[27], egli formula l'assurdo. Quando a sua volta San Tommaso scrive: « Dio è al di sopra di tutto ciò che noi potremmo

[27] *Ibid.*, p. 713.

dirne », egli formula il mistero; che il lettore cosciente del problema faccia la sua scelta.

Resta che l'assenza di Dio nella dottrina di Sartre, è ciò che la determina in tutte le sue parti, siano esse metafisiche o morali. E' questa assenza che disorganizza tutto. Più nulla sta insieme, e in tutte le direzioni del pensiero si incespica nell'assurdo. E i giovani discepoli hanno un bel dire nel loro novizio entusiasmo: Noi scegliamo l'assurdo! Ciò non è vero; essi non lo scelgono, lo subiscono, per rifiutare ostinatamente la diritta via, che porta al trascendente. Dopo tutto preferiamo questo atteggiamento, insostenibile ma modesto, almeno in apparenza, all'orgoglio dei pensatori che difendono la sufficienza intelligibile e pratica di un universo senza Dio. Meglio un universo assurdo che invita almeno alla ricerca delle sue condizioni di intelligibilità, di bontà, del mondo glorioso e illusorio dei sotto-Condorcet.

Che si stia in guardia tuttavia; l'assenza di Dio non si decreta così facilmente. E' egli veramente assente dall'opera di Sartre? Se egli vi brilla, come si dice, per la sua assenza, vi è tuttavia presente. E vi è presente con gli abissi spalancati che la sua assenza apre ovunque. In quest'opera che si appoggia sul vuoto e che vuole imitare il pieno, « l'assenza di Dio circola con l'intimità di una presenza », dice Gustave Thibon [28]. Dichiarazione di assurdità, o disperazione di chiudere la bocca in materia di conoscenza e di azione umana o universale senza ricorrere a Dio, è qui tutt'uno. Non vi è di che precipitare un vivente dal lato di Dio? Può esserne impedito da arguzie come la pretesa incompatibilità dell'*in-sé* e del *per-sé?* Che ne sapete voi in verità? A questo punto le nostre idee su ciò che è compatibile o non lo è diventano assai fragili.

In ogni caso, su un terreno pratico, noi siamo obbligati a registrare anche la dichiarazione di Sartre: « Se Dio non esiste noi non troviamo intorno a noi dei valori e degli ordini che legittimano la nostra condotta » [29]. E allora, che ci si parla di morale, e, per conseguenza, di « umanesimo » e di civiltà? Noi abbiamo letto l'opuscolo nel quale l'autore pretende di spiegarsi a questo riguardo e non vi abbiamo visto sotto questo rapporto che equivoco e tendenziosa dimenticanza dei punti di partenza così chiaramente espressi in *L'Essere e il Nulla,* che non si vuole sconfessare senza dubbio, ma che si evita. Del resto ciò che ne rimane nel lavoro del quale parliamo è già sufficientemente eloquente. Si confessa che ogni uomo può agire arbitrariamente, purché ciò sia liberamente. « Tutto si può scegliere, sul piano del libero impegno » [30]. Si rifiuta un umanesimo che offre all'uomo una direzione ascendente, un ideale, per glorificare una proiezione dell'uomo fuori di sé, in un senso qualunque, purché ciò sia in nome della libertà, solo criterio. Bergson dà allo *slancio vitale* un senso: liberare lo spirito dalla materia paralizzante e, al limite, fare degli dei. Sartre si accontenterà di fare delle bestie, purché questa tendenza sia presa liberamente.

Quando gli si rimproverano siffatte conseguenze delle sue intuizioni,

---

[28] « L'esistenzialismo », in *Revue philosophique*, 1946, p. 160, in nota.
[29] *L'essere e il nulla*, p. 128.
[30] *L'Esistenzialismo è un Umanesimo*, pp. 88-89.

l'autore risponde: « Io sono dolente che sia così; ma se io sopprimo il Dio Padre, è necessario qualcuno per inventare i valori »[31]. Traduciamo: Poiché io ho soppresso la fonte del bene che decide ugualmente del male, è necessario che qualcuno venga a dire: ciò sarà bene, ciò sarà male, perché io l'ho liberamente voluto. E ciò, malgrado le proteste dell'autore, è arbitrio, non morale; sopra ciò non si può fondare nessun umanesimo, nessuna civiltà. E non si corregge nulla parlando di *impegno*, di indicazioni che si riferiscono alla nostra *situazione* nel reale, di *responsabilità*, di *valore universale* conferito ai nostri atti ecc.; poiché tutto ciò, compreso come la coscienza comune lo comprende, non ha alcun fondamento nel sistema e contraddice formalmente ai suoi primi assiomi. La dottrina è disperata sotto tutti i rapporti, e accoppiarle l'epiteto di ottimismo è semplicemente una stranezza.

Per di più, che pretende, come umanista, un pensatore che vede l'uomo come di *troppo* nella creazione, come un *nulla* in questa pienezza, come uno scandalo, insomma. Se l'uomo è uno scandalo concludiamo come Schopenhauer, come Hartmann, alla sua distruzione, individuale o collettiva. Che se, malgrado le sue miserie, « miserie di gran signore », dice Pascal, egli è lo stesso gioiello della creazione, allora solamente è degno di uno sforzo civilizzatore, e l'umanesimo è il senso del suo destino.

ALBERT CAMUS (1913)

Fra gli esistenzialisti francesi negatori di Dio, J. P. Sartre è sicuramente il più significativo; ma non è il solo. Almeno due altri sono da ricordare, e innanzi tutto Albert Camus. Ne *Il mito di Sisifo*, questo autore pretende di dimostrare che il solo sentimento da provare di fronte al destino è, come dicono i Dottori di questa scuola, il sentimento dell'assurdo. Perché la vita? Perché questo fiore che si schiude stupidamente davanti a me? A che cosa serve ciò? — A morire, risponde Heidegger — e suppone qualcosa al di là; ma se non si suppone nulla, il problema resta, e questa assurdità del « per la morte » si impone allo spirito. Ed è lo stesso di tutto. E' il tutto che è assurdo, o, se si vuole, i nostri rapporti con il tutto.

Ma il caso particolare di Albert Camus, consiste nel fatto che egli intende trionfare di questa paradossale situazione, farne una liberazione, introdurvi il suo entusiasmo e la sua gioia. Bene! la vita è un assurdo; la vera conoscenza è impossibile; l'azione non porta a nulla e non significa nulla; ciò che si costruisce oggi si distrugge domani senza ritorno; Sisifo issa la sua pietra al sommo della china e la vede rotolare con fracasso per essere sospinta nuovamente al sommo e così di seguito; perfetto! Ammettiamo che sia così e poniamo la nostra soddisfazione in questo maneggio. Perché non si sarebbe soddisfatti di non essere mai

---

[31] *Ibid.*, p. 89.

soddisfatti? Felicitiamoci perché nulla non vale, non dura né si spiega; per il fatto che non vi è più nulla di cosiddetto razionale; per il fatto di poter negare tutto « senza appello »; per il fatto di essere liberi da obbligo, anche logico, e mettiamo in questa vacuità universale tutta la passione che altri spiegano per gioire di una pienezza. Opponiamo la nostra rivolta a tutto ciò che potrebbe turbarla, e viviamo nell'immediato come don Juan che ama nel presente sapendo bene che egli corre verso la catastrofe, come il commediante che non attende dalla commedia che la sua fine, come il conquistatore che si dice: alla estremità del fossato il capitombolo!

Dopo tutto, non si vede perché Sisifo non sarebbe felice del suo stesso sforzo, preso come un sufficiente oggetto di interesse e di gioia. Non sperando nulla, che si accontenti della sua disperazione poiché questa disperazione è sua.

Poiché noi siamo in questo mondo come degli « stranieri » [32], abbandonati a un ambiente indifferente o ostile, per una durata che il caso determina, con una mescolanza di favori senza benevolenza e di prove crudeli di cui la dose è pure del caso, attendendo il nulla, accontentiamoci di questa situazione e affrontiamola con fierezza, incuranti dell'avvenire e dell'universo assurdo nel quale siamo gettati. E' ciò che Alberto Camus chiama « sostenere la scommessa lacerante e meravigliosa dell'assurdo ». Allora, egli dice, « il corpo, la tenerezza, la creazione, l'azione, la nobiltà umana riprenderanno il loro posto in questo mondo insensato. L'uomo vi ritroverà infine il vino dell'assurdo e il pane dell'indifferenza di cui egli nutre la sua grandezza. E ciò può mettersi in comune, come una riconosciuta inutilità che vi lega insieme, nella certezza di un comune trapasso » [33].

Quando si obietta che la naturale conclusione delle pretese constatazioni della dottrina è il suicidio, l'autore ribatte: Al contrario, poiché a questa constatazione il suicidio soccombe; ora si tratta di portarla e di protestare contro di essa fino all'estremo. Un condannato a morte lucido e senza debolezza; tale è il suo caso; il contrario del suicidio: una sfida.

Il sentimento della morte, in queste condizioni, è quello di una liberazione a tempo. L'attenzione è tutta riportata alla vita attuale, vissuta senza illusione e senza speranza. Ecco la parola d'ordine: « L'indifferenza all'avvenire, e la passione di esaurire tutto ciò che ci è dato » [34].

È triste! E quando si pensa che Camus trova « disperante » il mondo cristiano! « Fra la grazia e la rivolta, egli dice, sola alternativa possibile a uno spirito umano, egli sceglie la rivolta » [35]. Triste! Triste!

---

[32] Cfr. Albert Camus, *Lo Straniero.*
[33] *Il mito di Sisifo,* p. 75.
[34] *Ibid.,* p. 84.
[35] « Note sulla rivolta », in *Esistenza,* Gallimard, 1945.

G. BATAILLE (1897)

Il secondo autore che vogliamo ricordare come accolito di J. P. Sartre, G. Bataille, si imparenta lontanamente a Federico Nietzsche, ma con una sollecitudine di precisione che lasciava assai indifferente il focoso pensatore. Tutto si riduce, per il Francese, a una notte interiore di cui l'assenza di Dio è il significato più profondo. Nietzsche ha decretato la morte di Dio, ma non ne ha visto tutte le conseguenze. Bataille tenta di renderle manifeste situando lo spirito umano al termine di una esperienza puramente negativa [36].

Egli scarta tutte le esperienze, cristiana, buddista o altre concludendo al rifiuto dell'immediato a profitto di una trascendenza illusoria. E' ciò che essi chiamano la salvezza. Ma non vi è salvezza, e la verità spirituale consiste nel raccomandarlo ed adattarvisi. La condizione di fatto, quale essa è constatata nel visibile, è il solo diritto dell'uomo; conviene che se ne accontenti e che ne spieghi tutte le risorse senza fidarsi di un al di là illusorio.

Delimitato così il terreno dell'esperienza umana, l'autore vuole che ci si abbandoni a questa con passione come voleva Kierkegaard, come Camus lo reclamava poco fa. Bisogna perciò meditare, e giungere attraverso questa concentrazione a una concezione « drammatizzante » dell'esistenza, della realtà universale e delle potenze che essa manifesta riguardo al soggetto. A questo punto l'idea di Dio può venire in aiuto del pensatore, a titolo di finzione drammatica, ed è per ciò che G. Bataille parla spesso di Dio. Qualche volta per negarlo ferocemente; altre volte per dilettarsene provvisoriamente e respingerlo in seguito con più violenza ancora.

È del tutto naturale che i cristiani pensino a Dio; è un simbolo di un profondo significato e un aiuto dell'esperienza interiore estremamente efficace. Il loro torto è di ingannarsi sulla sua parte, di dimenticare la sua natura di aiuto, e di giungere, per causa sua, al disconoscimento dell'immediato, che è il solo vero oggetto umano.

Là dove la vacuità di siffatte osservazioni volge all'odioso e al cinico è quando l'autore, sotto pretesto di *comunicazione*, fa coincidere l'estrema spiritualità con il delitto, il sadismo e l'espressa volontà di uccidere Dio, in qualche modo, distruggendo in sé il sentimento che se ne possiede. Si arriva così, sembra, a uno stato notturno dello spirito, come di un uomo sviato nel nero, tragicamente solo e felice del suo abbandono come di una sublime angoscia. Si scimmiotta così la « notte oscura » di San Giovanni della Croce; ma l'insensato soltanto può negare la differenza. Che l'esperienza umana, dopo tanti ripieghi destinati a disfarsi di tutto, metta fine al nulla, è un risultato degno di questo tempo sconvolto e capace delle aberrazioni più assurde e al tempo stesso più nere.

Ci teniamo a segnalare l'adiutorio di questo bel processo interiore. Così Platone raccomandava le virtù dell'ascesi purificante che conduce

---

[36] Cfr. *L'esperienza interiore*, 1943; *Il colpevole*, 1944.

all'Uno-Bene. Qui è l'erotismo che è l'ascesi, e non si trova nulla di meglio per condurre all'estasi beatificante, il cui oggetto è il nulla. Aggiungetevi il riso sardonico; poiché il comico e il tragico hanno qui entrambi la loro virtù. Un riso di questa sorta è la derisione dei pretesi valori, l'affermazione del nulla, squillante come una improvvisa rottura.

Infine non dimenticate la crudeltà, e sappiate che il supplizio del palo, insieme orribile e comico, è un'eccellente figurazione della distruzione interiore raccomandata al pensatore cosciente. E' forse la croce che si intende evocare in tal modo, mescolando insieme la bestemmia alla pazzia e alla provocazione criminale?

Questa « filosofia », ben inteso, come quella di Sartre, afferma la contingenza assoluta del dato sperimentale, non in rapporto a una causa trascendente, ma assoluta, ancora una volta l'essere che appare e si offre a noi sorgendo dalla notte con una attualità sconvolgente, senza che nulla lo causi, né lo giustifichi, né lo necessiti. Nessun fondamento oggettivo, ma solamente una « probabilità » eminentemente irrazionale. E' così! L'essere è l'effetto di una probabilità, e la probabilità sboccia dalla notte. Tutto ciò — o filosofia! — per evitare Dio, la cui nozione è troppo oscura, sembra. Così munito, si è invitati a correre la propria « probabilità », a darle fondo, nutrendo il proprio spirito all'inebriante dialogo della probabilità e della notte, e i propri sensi all'esaurimento dei succhi della buona realtà che ci circonda. Tale è la « spiritualità » e tale è l'azione alla quale la spiritualità dà il suo significato.

Riposiamoci accostando, questa volta, e per finire, un esistenzialista autentico, ma che non si crede tenuto di riallacciare l'esistenza, lontano dalle sue vere cause, a un puro nulla.

GABRIEL MARCEL (1899)

In un volume di omaggio che gli è stato dedicato [37], Gabriel Marcel spiega egli stesso le origini e le tappe del suo pensiero, come egli si sia allontanato dalle grandi costruzioni sistematiche del genere di Hegel e si sia volto all'approfondimento del concreto, allo studio di problemi limitati senza pregiudizio di visioni generali che giungono ad imporsi per l'unità sottintesa di cui Dio è il legame.

Non giureremmo che in questa predilezione per il concreto non vi sia nulla del partito preso sistematico rimproverato alle costruzioni astratte. Ogni pensatore ha la tentazione di canonizzare le sue particolari tendenze, e non si è troppo sorpresi di vedere il nostro pensatore biasimare in blocco e trovare anche « un po' ridicola » la ricerca di un quadro generale per il contenuto dell'esperienza. Ora nulla impedirà che vi sia in ciò un bisogno dello spirito umano, e non vi si rinuncerà affatto in favore dell'esistenzialismo. Questo vi può condurre, come dal sistema si

[37] *Esistenzialismo cristiano: Gabriel Marcel*, Coll. « Presences », Plon ed.

può venire all'esistenzialismo attraverso un bisogno di approfondimento. Approfondire e costruire possono bene stare insieme, e gli scavi in direzione delle sorgenti non impediscono di innalzare il Partenone.

Resta che riguardo al problema del male in particolare, il metodo è fecondo. Gabriel Marcel incalza le condizioni del dolore e della morte, del peccato e delle sue molteplici conseguenze. Egli lo fa da filosofo, ma anche da cristiano, perché, egli dice, dopo il Cristo colui che intende non essere che filosofo si tiene nell'astratto; egli è di qua dall'esperienza. Ciò non vuol dire che, anche dopo il Cristo, la filosofia non sia una scienza autonoma; ma per distinguere le discipline, non è necessario mutilare l'uomo.

Il problema del male non è d'altra parte, per il filosofo, un oggetto di curiosità, ma di inquietudine. La distinzione è essenziale. Il curioso, ben stabilito in se stesso, cerca di rendersi conto di un di fuori, e, per tentare di abbracciarlo, si porta alla periferia come il croupier raccoglie le messe a partire dai lati. L'essere inquieto è soprattutto tormentato di sé, perché egli è in gioco quanto l'oggetto. Ed è il caso dell'uomo di fronte al male, nel quale è immerso con la sua persona. Qui l'oggetto dello studio è tanto più inquietante in quanto non può allontarnarsi da me senza annientarmi. Potrei esistere se non fossi soggetto al dolore, alla morte, e al peccato? In queste condizioni, è con angoscia che io mi domando come possa vivere e come accade che ne possa soffrire.

Così questa espressione: il problema del male non aggrada al nostro pensatore. Il male, egli dice, non è un problema, ma un mistero. Non si tratta di risolverlo, ma di illuminarlo, ciò che è tutt'altra cosa. Un problema è un caso proposto a partire da dati concreti che tutti abbiamo davanti a noi, come una bicicletta della quale si tratta di verificare il funzionamento. A questo titolo, il male, che è un fenomeno universale, mescolato all'essere in ciò che ha di più comune e di più intimo a tutto il mondo creato, non potrebbe essere un problema. Noi non ne possediamo i dati. Noi siamo annegati nell'insieme delle condizioni che esso suppone e noi non possiamo abbracciarle con lo sguardo.

Inoltre, il male che si tratterebbe di giudicare, di dosare, affligge il nostro spirito come affligge tutto il resto, e, in queste condizioni, giudici e parti, come saremmo sicuri delle nostre soluzioni? Da tutte le parti il problema del male sfugge dunque alle condizioni di ciò che si chiama un problema. I dati sono troppo vasti perché possiamo abbracciarli, e noi vi siamo troppo impegnati per considerare questi dati dal di fuori; essi ci affliggono interiormente e turbano i nostri sguardi.

Se si persiste nel chiamare la questione del male un problema, sarà necessario aggiungere che è « un problema che si allarga sulle sue proprie condizioni immanenti di possibilità » [38]. E ciò ritorna a dire che non è un problema nel senso scientifico del termine. E' un mistero, e questo mistero non potrà veramente essere illuminato che quando sorvoleremo tutto il reale unendoci intimamente alla sua divina Sorgente.

È come di una commedia nella quale non si è spettatore nella

---

[38] *Dal Rifiuto all'Invocazione*, p. 95.

sala, ma attore sulla scena, e spettatore riguardo agli altri attori, ma impegnato nella compagnia e giudicando così la commedia dall'interno, in accordo con il suo proprio gioco e con le sue proprie reazioni. L'autore constaterà che se la commedia gli sembra cattiva gli è perché non ha saputo comprenderla o non ha saputo adattarvisi; perché ha mal recitato o perché, pur avendo ben recitato per conto suo, non ha tenuto sufficientemente conto della parte degli altri e così ha ancora mal recitato.

Quando tutti gli attori recitano bene, trovano generalmente che la commedia è buona. Essi la rendono buona, e se l'autore avesse potuto incorporare nella sua commedia la recita degli attori, come fa Dio, avrebbe composto una buona commedia, che apporterebbe ai suoi autori onore e profitto. Insomma, l'universo è buono per i buoni, cattivo per i cattivi o per gli incoscienti. Se ciò non illumina il mistero lo rende accettabile sotto il beneficio della fede.

A questo proposito, Gabriel Marcel racconta che tutta la sua vita intellettuale è stata mutata dalla sua reazione interiore a una frase di Leone Brunschvicg: « Credere o verificare, l'alternativa è ineluttabile ». Verificare vuol dire porsi nelle condizioni di esperienza che possano esaurire le condizioni del fatto e farle constatare da altri. La comunicabilità. è la legge di una tale operazione. Ma la questione del male, non più della maggior parte dei grandi misteri della vita, non è suscettibile di una operazione di questo genere; si sono esposte ora le ragioni. Non resta dunque che una libera chiaroveggente adesione al mistero delle cose, che si penetrerà tanto meglio quanto si sarà più nobilmente e più generosamente vissuto. E' attraverso una specie di « scambio creatore » che la bontà dell'opera di Dio si manifesta al fedele credente.

Questo compito della fede nell'interpretazione del male è secondo Gabriel Marcel assolutamente essenziale. Senza di essa, la disperazione è di diritto e si rivela come un dato centrale della metafisica. « Il fatto che essa (la vita) possa apparirmi come letteralmente priva di significato fa parte integrante della sua struttura » [39].

Una delle grandi teorie di Gabriel Marcel, la distinzione fra l'*essere* e l'*avere*, contribuisce anche alla penetrazione del mistero del male. *Avere*, è disporre di elementi di vita desiderabili in se stessi e comunicabili, come il denaro, tipo di tutti gli altri. *Essere* è tenersi in comunione con tutti gli elementi della propria vita, interiore ed esteriore, grazie a un « patto nuziale » con l'esistenza, patto che ci permette di giudicarla dal di dentro come dicevamo poco fa dell'amore, di esaurirne le possibilità, e grazie ad essa, di costruire noi stessi, ciò che è il fine supremo di questa esistenza. In mancanza di questa comunione, gli uomini che considerano la natura e gli altri uomini come qualche cosa di esteriore, come un *avere* possibile, si sforzano di pagarsi tutto, di accaparrare tutto, di subordinare tutto a sé, e così si corrompono, invece di vivere. E' la radice di tutti i peccati, poiché l'abuso che si chiama peccato non consiste che nell'appropriarsi come un possesso di quella cosa con la quale si dovrebbe essere in comu-

[39] *Essere e avere*, p. 132.

nione attraverso una reciprocità di servizi. L'universo è fatto per noi e noi per lui, visto che siamo i cooperatori di Dio nella sua immensa opera. Gli uomini sono fatti gli uni per gli altri, come in una società di fratelli. Quando attraiamo a noi il reale senza servirlo, gli uomini senza amarli, non cercando che di ricavare da essi il nostro proprio bene, questo è il peccato. Non vi è alcun peccato che non abbia questa radice. Il suicidio stesso ha questo significato. Il suicida tratta il suo essere come un avere di cui può disporre, in luogo di un elemento del suo destino che egli deve amministrare e portare a compimento, come uno dei casi della provvidenza che concerne l'umanità intera. La morte attende noi tutti; ma noi dobbiamo darci ad essa come alla nostra vita stessa, della quale essa costituisce il termine, mentre darci la morte è una fuga e una profanazione. Se vi è qualche cosa di terribile nel suicidio è che di questa morte, destinata a liberarci dai limiti della vita, appropriandosene il suicida in tal modo fa un delitto, con la impossibilità di renderla alla sua prima destinazione.

In generale, il peccatore non è altro che colui il quale, a proposito di questo o di quello, intende pagarsi la vita, invece di darsi ad essa subordinandosi alle sue leggi. Ma in luogo della ricercata felicità non vi trova che disgusto; insipidezza morale, talvolta disperazione. L'esteriorità che si desidera non vi nutre, vi avvelena. I beni ottenuti, avviliti in conformità, non sono mai sufficienti; ci si porta senza tregua verso altri, come nel *divertimento* pascaliano. Ci si *diverte* perché ci si è *ritirati* inizialmente. « Il bisogno di distrazione è legato a un certo riflusso della vita » [40]. « L'uomo è inchiodato a questo dilemma: o compiersi o fuggirsi. Là dove egli non si compie, non può che avvertire se stesso come un vuoto spalancato, insopportabile, dal quale per lui è necessario difendersi ad ogni costo » [41].

Non si fugge dunque all'esterno che perché si è vuoti dentro. Ma se si è vuoti internamente è per aver rifiutato il generoso scambio che Dio offre a tutti gli amici suoi e della sua creazione.

Don Giovanni corre dietro a tutte le donne perché non ha saputo trovare in una sola, con la comunione dell'amore, la pienezza che egli cerca. L'indefinito non è che morte; nell'infinito è la vita, tutto ce lo dà dal momento che riceviamo da Dio e viviamo in Lui.

---

[40] *Homo viator*, p. 134.
[41] *Ibid.*, p. 115.

INDICE

Introduzione . . . . . Pag. 7

La preistoria . . . . . » 13

L'Assiria e la Babilonia . . . . . » 16

L'Egitto . . . . . » 23

La Persia . . . . . » 31

L'India . . . . . » 36

La Cina e il Giappone . . . . . » 46
Lao-Tse . . . . . » 46
Confucio . . . . . » 50
Il Giappone . . . . . » 57

La Grecia . . . . . » 60
I Presocratici . . . . . » 67
Eraclito . . . . . » 68
Anassagora . . . . . » 68
Leucippo e Democrito . . . . . » 69
I Pitagorici . . . . . » 69
Parmenide . . . . . » 71
Empedocle . . . . . » 71
I Sofisti . . . . . » 72
Socrate . . . . . » 73
Platone . . . . . » 73
Aristotele . . . . . » 78
Pirrone d'Elea . . . . . » 81
Epicuro . . . . . » 82

Gli Stoici . . . . . » 86
Il neo-stoicismo . . . . . » 95

Scuole minori . . . . . » 98
I cinici . . . . . » 98
Il gruppo cirenaico . . . . . » 99
La scuola neo-pitagorica . . . . . » 99
Plutarco . . . . . » 100

Il neo-platonismo . . . . . » 101
Filone d'Alessandria . . . . . » 101
Plotino . . . . . » 103

Roma . . . . . » 111
Cicerone . . . . . » 116
Lucrezio . . . . . » 122

Il pensiero ebraico . . . . . Pag. 129
La Legge . . . . . » 131
I Canti Sacri . . . . . » 133
L'Ecclesiaste . . . . . » 135
Il libro di Giobbe . . . . . » 137
Il libro della Sapienza . . . . . » 141

Il pensiero cristiano . . . . . » 143

I primi tempi cristiani . . . . . » 152
L'anticristianesimo gnostico . . . . . » 152
I Padri della Chiesa . . . . . » 154
Clemente d'Alessandria . . . . . » 155
Origene . . . . . » 156
Sant'Agostino . . . . . » 159

San Tommaso d'Aquino . . . . . » 164

Il pensiero riformato . . . . . » 171

L'era cartesiana . . . . . » 175
Descartes . . . . . » 175
Pascal . . . . . » 177
Malebranche . . . . . » 180
Spinoza . . . . . » 185
Bayle . . . . . » 191
Leibniz . . . . . » 195

Il secolo XVIII . . . . . » 202
Voltaire . . . . . » 203
Rousseau . . . . . » 204
Diderot . . . . . » 206
Condorcet . . . . . » 207

Kant e l'idealismo tedesco . . . . . » 213
Kant . . . . . » 213
Fichte . . . . . » 216
Schelling . . . . . » 217
Hegel . . . . . » 219
Marx . . . . . » 221
Schopenhauer . . . . . » 224
Hartmann . . . . . » 232

Il pessimismo italiano . . . . . » 237
Leopardi . . . . . » 237

Le scuole del secolo XIX . . . . . » 246
V. Cousin . . . . . » 246
T. Jouffroy . . . . . » 247
De Bonald . . . . . » 247
G. de Maistre . . . . . » 248
Lammennais . . . . . » 248

Il positivismo di A. Comte . . . . . » 249
Stuart Mill . . . . . » 250

Il pessimismo francese nel secolo XIX . . . . . » 253
Il pessimismo dei poeti . . . . . » 255
C. Baudelaire . . . . . » 265

Il rinnovamento spiritualista . . . . . » 273
Maine de Biran . . . . . » 273
I filosofi della libertà . . . . . » 278
A. Spir . . . . . » 279
F. Ravaisson . . . . . » 280
G. Lachelier . . . . . » 281
E. Boutroux . . . . . » 283

Dal Padre Gratry a M. Blondel . . . . . Pag. 285
Padre Gratry . . . . . » 285
L. Ollé - Laprune . . . . . » 286
V. Delbos . . . . . » 287
M. Blondel . . . . . » 287
H. Bergson . . . . . » 289

Intermezzi dottrinali . . . . . » 291
C. Renouvier . . . . . » 291
O. Hamelin . . . . . » 294

I nuovi umanesimi . . . . . » 296
Nietzsche . . . . . » 296
F. Amiel . . . . . » 300

La scuola russa . . . . . » 310
Tolstoi . . . . . » 310
Dostojevski . . . . . » 316

Alcuni recenti dualismi . . . . . » 325

L'esistenzialismo . . . . . » 328
Kierkegaard . . . . . » 334
E. Husserl . . . . . » 338
M. Heidegger . . . . . » 339
M. Scheler . . . . . » 341
J. P. Sartre . . . . . » 344
A. Camus . . . . . » 350
G. Bataille . . . . . » 352
G. Marcel . . . . . » 353

N° 120867
12 MAS 1982

L. 1200

COLLEZIONE DI FILOSOFIA

La «Collezione», la quale ospita lavori sia di carattere teoretico che storico, si propone di dare, attraverso alcuni dei più significativi di essi, un complesso di testimonianze atte a fornire a quanti s'interessano di questi problemi una documentazione diretta del movimento d'idee che la filosofia cristiana, in questo momento di sua vita rigogliosa, suscita, elabora e approfondisce sia in rapporto al pensiero tradizionale rivissuto nella sua verità perenne, sia a contatto e in discussione con quello di altri indirizzi contemporanei.

A. D. SERTILLANGES	*IL CRISTIANESIMO E LE FILOSOFIE* (2 volumi)
A. D. SERTILLANGES	*IL PROBLEMA DEL MALE*
MICHELE F. SCIACCA	*S. AGOSTINO* (3 volumi)
MICHELE F. SCIACCA	*FILOSOFIA E METAFISICA*
MICHELE F. SCIACCA	*STORIA DELLA FILOSOFIA* (3 volumi, in preparazione)
ETIENNE GILSON	*LO SPIRITO DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE*
AUGUSTO GUZZO	*L'IO E LA RAGIONE*
LOUIS LAVELLE	*LA FILOSOFIA FRANCESE TRA LE DUE GUERRE*
ROMEO CRIPPA	*IL PENSIERO DI OLLE-LAPRUNE*
RENE LE SENNE	*OSTACOLO E VALORE*
AIME FOREST	*CONSENSO E CREAZIONE*
FRANCO ALESSIO	*L'IDEALISMO RELIGIOSO DI P. MARTINETTI*

SOEREN KIERKEGAARD	*DIARIO* (a cura di C. Fabro - 3 volumi)
MICHELE F. SCIACCA	*IL PROBLEMA DI DIO E DELLA RELIGIONE NELLA FILOSOFIA ATTUALE* (2 edizione)
MICHELE F. SCIACCA	*LA CHIESA E LA CIVILTA' MODERNA*
DANTE MORANDO	*L'ESISTENZIALISMO TEOLOGICO*
DANTE MORANDO	*PEDAGOGIA*
FRANCO AMERIO	*EPISTEMOLOGIA*
GIORGIO ZUNINI	*PSICOLOGIA* (2 edizione)
JACQUES MARITAIN	*LA PERSONA E IL BENE COMUNE*
JACQUES MARITAIN	*SIGNIFICATO DELL'ATEISMO CONTEMPORANEO*
KARL ADAM	*L'ESSENZA DEL CATTOLICESIMO* (5 edizione)
F. J. SHEED	*TEOLOGIA E SANITA' MENTALE*
ROMANO GUARDINI	*L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO*
ROMANO GUARDINI	*ASPETTI RELIGIOSI DEL MONDO DI DOSTOIEWSKI*
PETER LIPPERT	*VISIONE CATTOLICA DEL MONDO* (3 edizione)
FRIEDRICH DESSAUER	*FILOSOFIA DELLA TECNICA* (2 edizi
FRIEDRICH DESSAUER	*L'UOMO E IL COSMO*
JOSEF SELLMAIR	*L'UOMO NELLA TRAGEDIA* (2 edizi
PETER WUST	*INCERTEZZA E RISCHIO* (2 edizione)
FRIEDRICH MUCKERMANN	*L'UOMO NELL'ETA' DELLA TECNIC*
HENRI DE LUBAC	*IL DRAMMA DELL'UMANESIMO A*
JEAN MOUROUX	*SENSO CRISTIANO DELL'UOMO*
HILAIRE BELLOC	*LA CRISI DELLA CIVILTA'*
MARCEL DE CORTE	*INCARNAZIONE DELL'UOMO*
GIULIO BEVILACQUA	*EQUIVOCI. MONDO MODERNO E CRI*

BIBLIO
DONA
.....
Mod. 347

Dello stesso Autore presso la Morcelliana:

IL CRISTIANESIMO E LE FILOSOFIE - 2 voll.

S. TOMASO D'AQUINO - 2ª ediz.

IL MIRACOLO DELLA CHIESA - 3ª ediz.

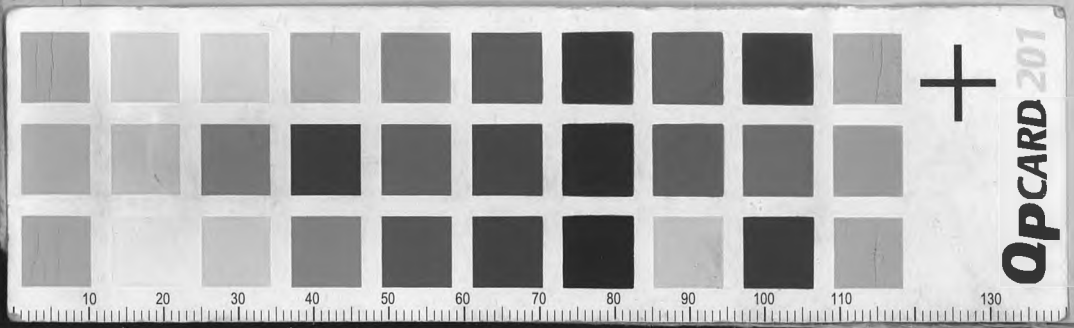
MEDITAZIONI - 5ª ediz.

AFFINITA' - 4ª ediz.

DOVERI - 4ª ediz.

SPIRITUALITA' - 2ª ediz.

IL MESE DI MARIA



A. D. SERTILLANGES O. P.

IL PROBLEMA DEL MALE

LA STORIA

V. l'inglese flaw, nesporativista, in La Cultura, Aprile '66, p. 217 e sgg

MORCELLIANA - BRESCIA
1951